

أسفار العهد القديم فى التاريخ

اختلاق الماضى

المشروع القومي للترجمة

تأليف

توماس ل. تومسون

ترجمة

عبد الوهاب علوب

مراجعة وتقديم

محمد خليفة حسن

The Bible in History

How Writers Create a Past

By Thomas L. Thompson

تعرف الحقبة من القرن العاشر إلى التاسع قبل الميلاد فى تلال فلسطين باسم «العصر الذهبى» لدولة إسرائيلية قديمة عاصمتها أورشليم. وترتبط تلك الحقبة بما يعرف «بالمملكة المتحدة» التى يقال إنها كانت لها السلطة السياسية على ما يعرف بشاؤول وداود وسليمان ، وعلى كيان أرضى يمتد من النيل إلى الفرات ، وكان لها هيكل بناء سليمان كمركز لعبادة يهوه، وهى أفكار ليس لها مكان فى الماضى التاريخى الحقيقى ولا نعرفها إلا كقصة. وما نعرفه عن قصص كهذه ليس فيه ما يدل على تاريخيته أو صحته. فليست هناك شواهد على وجود شئ يعرف «بالمملكة المتحدة» أو عاصمة فى أورشليم أو على وجود أية سلطة سياسية موحدة سيطرت على فلسطين الغربية ، ناهيك عن وجود إمبراطورية بالحجم الذى تصوره الأساطير. وليس لدينا ما يدل على وجود ملوك باسم شاؤول أو داود أو سليمان ولا ما يدل على وجود هيكل بأورشليم فى تلك الحقبة المبكرة. وما نعرفه عن إسرائيل ويهوذا فى القرن العاشر لا يسمح لنا بتأويل مسألة عدم وجود شواهد بأنه «فجوة» فى معلوماتنا عن الماضى. فليس ثمة مكان أو سياق أو وثيقة تدل على وجود حقائق تاريخية كهذه فى فلسطين فى القرن العاشر. ولا سبيل للحديث تاريخياً عن دولة بلا شعب أو عن عاصمة بلا بلدة ، والقصاص لا تكفى.

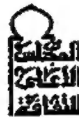
المشروع القومي للترجمة

أسفار العهد القديم فى التاريخ اختلاق الماضى

تأليف
توماس تومسن

ترجمة
د. عبدالوهاب علوب

مراجعة وتقديم
د. محمد خليفة حسن



٢٠٠٠

هذه ترجمة كاملة لكتاب

The Bible in History

How Writers Create a Past

by

Thomas L. Thompson

Jonathan Cape, London

1999

تقديم

ظهرت في السنوات العشر الأخيرة بعض الكتابات العلمية الخطيرة في تاريخ فلسطين بشكل خاص وفي تاريخ الشرق الأدنى القديم بشكل عام ؛ ووجه الخطورة في هذه الأعمال خروجها على الخط التقليدي في الكتابة التاريخية من فلسطين والشرق الأدنى القديم ، حيث سيطرت رؤيتان على هذا المجال : أولها الرؤية الدينية التوراتية التقليدية المتمسكة بالروايات التاريخية الواردة في التوراة على أنها أخبار تاريخية صحيحة لا يقترب منها الشك وتكون في النهاية تاريخاً مقدساً لا يمكن نقده أو تقييمه أو إخضاعه في أية صورة من الصور لمقاييس النقد التاريخي المعروفة ، كما أنه لا يخضع للمعطيات التاريخية والآثارية التي تبحث عن التقدم العلمي الهائل في مجال علمي التاريخ والآثار ، بل على العكس تأخذ هذه الرؤية بتفسير الاكتشافات التاريخية والآثرية بالشكل الذي لا يخرج على معطيات التوراة وبقيّة أسفار العهد القديم . ومن المهم الإشارة هنا إلى أن الدراسات التاريخية الخاصة بفلسطين في الغرب انتقلت من النواثر العلمية المتخصصة في أقسام التاريخ بالجامعات الغربية إلى النواثر الدينية في كليات اللاهوت والمؤسسات التعليمية الدينية التي سيطرت سيطرة تامة على الكتابة التاريخية في هذا المجال لتحقيق عدة أهداف من أهمها منع الوصول إلى أية نتائج تاريخية تتناقض مع الرؤية الدينية التوراتية أو مع الرؤية التاريخية العامة للعهد القديم . وضرورة التحكم الديني في العمل التاريخي والآثري حتى لا تتأثر قداسة العهد القديم بالاكتشافات التاريخية والآثرية .

والهدف الثاني وراء هذه السيطرة اعتبار مهمة الكتابة التاريخية عن فلسطين مهمة دينية يقوم بها المؤرخون الملتزمون دينياً والمؤمنون حرفياً بإلهية مصدر المادة التاريخية في العهد القديم وفي أنها لا تقبل النقد ولا تخضع للتقييم على أساس من النقد التاريخي والحرص على إبعاد المؤرخ العلماني أو غير المؤمن عن الكتابة التاريخية في هذا المجال . أما الرؤية الثانية المسيطرة على الكتابة التاريخية في مجال التاريخ الفلسطيني فهي

الرؤية الصهيونية الحديثة والمعاصرة ، والتي نشأت مرتبطة بالحركة القومية اليهودية التي تمخضت عن ظهور الحركة الصهيونية . وهذه الرؤية تتصف بأنها رؤية سياسية للتاريخ الفلسطيني تكتبه وتفهمه من وجهة نظر قومية يهودية . وهي لا تتعارض مع الرؤية الدينية السابقة الذكر بل نجد لها رغم صفتها السياسية تعتمد على المعطيات الدينية وترى فيها مبرراً كافياً للمضى في برامجها السياسية ومسوغاً مهما للقيام بكل الأعمال الاستيطانية والاستعمارية ، كما أنها إحدى الوسائل الصهيونية الأساسية في إقناع الرأي العام اليهودي بضرورة الصهيونية بل وحتميتها في مسيرة التاريخ اليهودي العام . ولقد قدمت هذه الرؤية الصهيونية التاريخية أكبر عملية تزييف للتاريخ في التاريخ . وقد مارست الدوائر الصهيونية كل أشكال الضغط ووسائل التهديد والابتزاز للوقوف في طريق أية محاولة موضوعية في كتابة التاريخ الفلسطيني وفرضت سيادتها التامة على كل عمليات الكتابة التاريخية في هذا المجال ، وسيطرت على أقسام التاريخ في الجامعات الغربية ووجهتها وجهة صهيونية تقدم الأهداف القومية اليهودية . وكانت النتيجة إعادة كتابة تاريخ فلسطين في الاتجاه الساعي إلى إثبات ما يسمى بالحقوق التاريخية لليهود في فلسطين . ولم تتوقف عند هذه الحدود بل تجاوزتها إلى إعادة كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم ، وبالأذات تاريخ سوريا ولبنان ما بين النهرين ، ونجحت في نشر بعض النظريات التي تهدف إلى تأصيل الوجود اليهودي في فلسطين من ناحية واختلاق دور لليهود في حضارة الشرق الأدنى القديم .

وفي ظل هذه السيطرة الدينية والصهيونية على مجال الكتابة التاريخية كان من الصعب . بل من المستحيل أن يظهر اتجاه موضوعي يتناول دراسة تاريخ فلسطين والشرق الأدنى القديم دراسة موضوعية تقوم على أساس علمي تدعمه الأدلة التاريخية والأثرية ولا يخضع للرؤية الدينية التوراتية أو للرؤية الصهيونية .

ومع ذلك فقد شهدت السنوات الأخيرة ظهور بعض الدراسات التاريخية التي خرجت على هذا الخط الديني الصهيوني في الكتابة التاريخية . والمثير للدهشة أن تياراً يهودياً معارضاً لهذا الاتجاه الديني والصهيوني بدأ في الظهور داخل إسرائيل نفسها وقد تسمى هذا الاتجاه باسم «المؤرخون للجد» . ويبدو واضحاً أن هناك علاقة بين ظهور المؤرخين الجدد في إسرائيل وتطور الاتجاه الرافض للنواثر الدينية والصهيونية في كتابة التاريخ الفلسطيني مع الاعتراف باختلاف مواقف الفريقين . فالدافع المتحكم في ظهور هذا الاتجاه بين بعض المؤرخين في الغرب هو دافع علمي يؤمن بالموضوعية العلمية ويرفض سيطرة النواثر الدينية على الأمور المرتبطة بالعلم

والتاريخ والآثار ويطالب بالحرية العلمية المطلقة ، ويرفض الضغوط التي تمارسها بعض الدوائر الدينية والعلمية في الغرب ، ويمثل هذا الاتجاه المؤرخ توماس طومسون صاحب هذا الكتاب الذي نقدم لترجمته ، وسنوضح ما تعرض له من ضغوط وممارسات بغيضة لإبعاده عن هذا المجال الخطير الذي خاض فيه . أما الدافع الذي تحكم في المؤرخين الجدد في إسرائيل فهو يمثل لحظة صدق - نرجو ألا تكون عابرة - أصابت هذا الفريق من المؤرخين الإسرائيليين الذين اعترفوا بعملية تزيف التاريخ الفلسطيني التي جرت على يد مؤرخي الصهيونية والتي انتهت إلى إسكات التاريخ الفلسطيني واختلاق التاريخ اليهودي في فلسطين . وقد امتد تأثير المؤرخين الجدد في إسرائيل إلى بعض ضباط الإحتياط العاملين بشعبة التاريخ في الجيش الإسرائيلي .

وتتحدث مدرسة المؤرخين الجدد عن الأساطير التي أحاطت بقيام دولة إسرائيل حيث يرون أن إسرائيل قامت على أساس خاطئ بداية من عمليات سلب أراضي المواطنين الفلسطينيين إلى رفض مقترحات السلام المتكررة ، ونهاية بعملية التحريض المستمر على الحرب .

أما خارج إسرائيل فقد تطور هذا الاتجاه الجديد لدراسة التاريخ اليهودي دراسة موضوعية بعيداً عن الاتجاهات اللاهوتية والرؤى الصهيونية . وفي هذا الإطار لابد من الإشارة إلى عملين مهمين في هذا الاتجاه . العمل الأول هو «اختلاق إسرائيل القديمة : إسكات التاريخ الفلسطيني» لمؤلفه الأمريكي كيث وايتلام (تمت ترجمة هذا الكتاب المهم إلى اللغة العربية في سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٤٩ عام ١٩٩٩ ترجمة د. سحر الهندي ، ومراجعة د. فؤاد زكريا) . أما العمل الثاني المهم في هذا الاتجاه فهو «أسفار العهد القديم في التاريخ اختلاق الماضي» لمؤلفه توماس طومسون . والكتابان يصدران عن روح نقدية جريئة اقتحمت المنطقة المحرمة وقالت كلمة الحق دون خوف أو تردد مع الاستعداد التام لتقبل نتائج هذه الجرأة وما يمكن أن تأتي به من أذى أو ضرر شخصي كما حدث مع توماس طومسون الذي تعتبر مسيرته العلمية سلسلة من الجهاد العلمي ضد السيطرة اللاهوتية والصهيونية على نواتج البحث في مجال التاريخ الفلسطيني ومجال دراسات العهد القديم . لقد أثارت كتابات طومسون جدلاً عنيفاً ضده وربود فعل عنيفه انتهت إلى حرمانه من الحصول على درجة الدكتوراه في أوروبا ومنعه من نشر أعماله لفترة من الزمن وحرمانه من التدريس الجامعي لمدة عشر سنوات عاشها حبيس بيته . ولقد استفاد طومسون من هذه العزلة الإجبارية في مواصلة البحث في نفس المجالات المحرمة لكي يصل إلى نتائج علمية مذهلة ضمنها

هذا الكتاب المهم . وقد تغيرت الظروف بعد ذلك الأمر الذي سمح له بنشر أعمال طومسون . وتمتلك هذه الظروف الجديدة فى تغيير مناخ البحث العلمى فى أوربا وأمريكا ، وازدهر دور علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فى الدراسات التاريخية ، وتحرر علماء الآثار من سيطرة الإطار التوراتى على علمهم ، وانطلقت الدراسات الأدبية للتوراة وكتب العهد القديم ، كما ارتفع شأن علم تاريخ الأديان لينافس الدراسات اللاهوتية . كل هذه الظروف مهدت الطريق لظهور هذا الاتجاه الجريء فى دراسة العهد القديم ورفض معظم النظريات التقليدية السائدة .

وتعود أهمية كتاب «أسفار العهد القديم فى التاريخ» لتوماس طومسون إلى أن مؤلفه تمكن من التحرر من دائرة التأثير الدينى والصهيونى فى الكتابة التاريخية ، والهروب من خطاب الدراسات الدينية التوراتية التى فرضت نفسها فى هذا المجال ، ووجهت الكتابة التاريخية لخدمة المصالح الدينية اليهودية والمصالح الصهيونية ، ونجحت فى ربط تاريخ فلسطين بالدراسات الدينية التى تسيطر عليها الجغرافيا التاريخية للتوراة ، والمفاهيم التوراتية الخاصة بالعهد والاختيار الإلهى لبني إسرائيل والخلاص ، كما تعود أهمية الكتاب إلى محاولة مؤلفه الجريئة إلى تحرير علمى التاريخ والآثار من سيطرة إلى الحاخامات والصهاينة الذين حرصوا على التعطيم على الاكتشافات التاريخية والأثرية وتزييف نتائج هذين العلمين لمصلحة الرؤية القومية الدينية اليهودية والصهيونية وما نتج عن ذلك من تعطيم شديد على التاريخ الفلسطينى القديم والحديث ، وتغيب الوعى التاريخى لدى المؤرخين فى الغرب بإصدار عدد ضخم من الدراسات التاريخية التى تسيطر عليها النظرة الدينية التوراتية والنظرة الصهيونية، وإخراج عدد من الموسوعات وبوادر المعارف التى جعلت من فلسطين بلدا يهوديا خالصا عبر التاريخ القديم وخلال التاريخ المسيحى والإسلامى. وقد تم تزييف تاريخ فلسطين والشرق الأدنى القديم من خلال طمس الهوية العربية للمنطقة والتأكيد على عدم وجود تاريخ عربى أو حضارة عربية وقد تم إلغاء المواد الخاصة بفلسطين من بوادر المعارف والموسوعات ووضع مكانها مواد خاصة بالعبريين والإسرائيليين واليهود . وأصبح التاريخ الفلسطينى مسكوتا عنه تماماً وإذا تم ذكر شيء عنه ، فعلى هامش التاريخ الإسرائيلى وتقوم النظرية الأساسية فى هذا الكتاب المهم على ضرورة النظر إلى التوراة وبقية أسفار العهد القديم على أنها ليست كتباً فى التاريخ ، وأن مسألة الأصول التاريخية التى اهتم بها كتاب التوراة لا تنتمى إلى التاريخ ، ولكنها مسألة لاهوتية بحتة . وتنتهى دراسة طومسون إلى أن غياب السياق التاريخى الموثوق فيه يمثل أهم مشاكل البحث المرتبط بأسفار العهد القديم . كما أن غياب منهج البحث

التاريخى أدى إلى فشل البحث عن مكان للعهد القديم فى التاريخ . وذلك مع إصرار علماء العهد القديم على مقاومة الدراسات التاريخية الموضوعية ، والدفاع الشديد عن الرؤية التاريخية للعهد القديم وعدم الاعتراف بنتائج علمى التاريخ والآثار .

ويمتدح المؤلف أن القصص التى تتحدث عن أصول بنى إسرائيل لا صلة لها بأحداث التاريخ ، ولكنها تعكس فى المقام الأول مسائل مرتبطة بقضية الهوية وإذك فدراسات العهد القديم فى أمس الحاجة إلى سياق تاريخى سليم لنصوص العقد القديم ، فهناك انفصام تام بين علم الآثار الفلسطينية ودراسات العهد القديم بالإضافة إلى التناقض الواضح بين معطيات التاريخ والآثار وموروثات العهد القديم ، ويطالب المؤلف فى جرأة شديدة أن يتخلى علماء العهد القديم من رجال الدين عن سيطرتهم على تحديد دور علم الآثار فى كتابة التاريخ . ويطالب أيضاً علماء آثار العهد القديم بالتخلى عن العهد القديم بصفته التاريخية وعدم اتخاذه كمحور فكرى أساسى لكتابة التاريخ الفلسطينى . وهو يشير إلى تناقض معلومات العهد القديم التاريخية مع معطيات علم الآثار بقوله : « عندما نبدأ فى وصف التطورات التاريخية التى طرأت على المناطق الواقعة فى الجنوب السورى فى ضوء البيانات الأثرية نجد صورة لماضى فلسطين تختلف تمام الاختلاف عنها فى العديد من كتب آثار العهد القديم ، ويعطى عدة أمثلة على هذا التناقض من بينها ثلاث روايات مختلفة داخل العهد القديم عن غزو أورشليم وروايات متناقضة عن داود وسليمان عليهما السلام وغير ذلك من الأمور التى يركز فيها كاتب العهد القديم على المحور اللاهوتى غير مكترث بالتناقض التاريخى الواضح .

ويؤكد المؤلف على ما يسميه السمة التاريخية المتعمدة للعهد القديم : فكتاب العهد القديم ، استعانوا ببيانات مأخوذة من نصوص وسجلات قديمة وأشاروا إلى العديد من الشخصيات والأحداث الكبرى فى الماضى .

ولكن وجود هذه المادة التاريخية لا يعنى أنها مقصودة لذاتها أو أن العهد القديم أصبح بذلك مصدراً تاريخياً . فالعهد القديم من وجهة نظر طومسون لا يعرف شيئاً تقريباً عن معظم الأحداث التحولية الكبرى فى تاريخ فلسطين ولا يعرف من الأسباب التاريخية إلا سبباً واحداً وهو يهوه إله فلسطين القديم . ولا يعرف شيئاً عن المعارك التاريخية الكبرى ، ولا عن فترة الوجود العبرى فى مصر .. وغير ذلك كثير . فلفة العهد القديم ليست لغة تاريخية بل هى لغة أدبية قصصية .

إن التاريخ الماضى الذى تقدمه أسفار العهد القديم تاريخ مخلوق حسب رأى

طومسون الذى يتفق مع كيث وايتلام فى فكرة اختلاق إسرائيل القديمة . وهى فكرة نفذها محررو العهد القديم الذين أسكتوا التاريخ الفلسطينى واختلقوا التاريخ الإسرائيلى . وقد فعل المؤرخون الصهاينة فى العصر الحديث ما فعله مؤرخو العهد القديم فى الماضى . فقد أعاد المؤرخون الصهاينة كتابة تاريخ فلسطين وجربوا الفلسطينين من أرضهم من خلال العمل الصهيونى السياسى والعسكرى ومن خلال طمس معالم هذا التاريخ عبر العصور . وبهذا تم تجريد الفلسطينين من أرضهم ومن تاريخهم فى نفس الوقت .

وقد عمل المؤرخ الصهيونى فى العصر الحديث على تعميق الأساطير الدينية التوراتية فى الوعى الغربى واعتماد العهد القديم كمصدر أساسى للتاريخ ، ووضع قاعدة لاهوتية تبرر أعمال العنف والعدوان من خلال توظيف النصوص الدينية لخدمة المصالح الصهيونية فى فلسطين وتحقيق احتلال الأرض واستيطانها بعد طرد سكانها وترويعهم وإبادتهم امتثالا لمبادئ الحرب التى أقرتها التوراة وبعض أسفار العهد القديم الأخرى .

وقد اعتمد المؤرخ الصهيونى الحديث على نفس الأسلوب الذى اعتمد عليه مؤرخ العهد القديم فى التخلص من التاريخ الفلسطينى ، وذلك من خلال التعتيم المقصود على أخبار الفلسطينين وأحداث تاريخهم القديم والحديث ، وإحاطة هذه الأخبار بالغموض ، والتشكيك فى صحتها والهدف النهائى هو إسقاط الفلسطينين من ذاكرة التاريخ .

وفى النهاية نرى أن هذا الاتجاه الموضوعى الجديد الذى بدأه طومسون وكيث وايتلام فى الغرب أو المؤرخون الجدد فى إسرائيل يحتاج إلى دعم وتأييد كبيرين لمواجهة الضغوط الصهيونية المتطرفة التى دأبت على كبت الحرية الأكاديمية فى الجامعات الأوروبية والأمريكية ووأد المحاولات الموضوعية القليلة التى تظهر بين الحين والآخر للبحث عن الحقيقة التاريخية الضائعة وسط هذا الطوفان الهائل من الكتابات الصهيونية المزيفة للتاريخ .

ولعل من أهم أشكال الدعم والتأييد الذى يحتاجه هذا الاتجاه الموضوعى لدى بعض المؤرخين فى الغرب يكمن فى تأسيس مدرسة تاريخية عربية جديدة تفسر النتائج التى توصلت إليها هذه الكتابات الغربية وتفصلها وتنشرها بين جماهير القراء فى الغرب من خلال التأليف والترجمة إلى اللغات الأوروبية ، وتنمى لدى العرب الحس التاريخى ، وتقوى الدافع القومى ولا تتوقف أبدا عن الكتابة فى مجال التاريخ الفلسطينى حتى لا يطفى الواقع السياسى على حقائق التاريخ ، وننتهز هنا الفرصة لتقديم أسمى آيات

الشكر والعرفان إلى مترجم هذا الكتاب الدكتور عبد الوهاب علوب الأستاذ المساعد بقسم اللغات الشرقية بأداب القاهرة الذي قدم للقارئ العربي ترجمة ممتازة لكتاب في غاية الأهمية على المستوى التاريخي والأدبي ويعتبر بداية لمرحلة جديدة في الكتابة التاريخية عن فلسطين والشرق الأدنى القديم وعن مادة أسفار العهد القديم من زاوية تاريخية أدبية ، ويستخدم هذا الكتاب أعداداً كبيرة من المتخصصين في مجالات تاريخ الشرق الأدنى القديم ، وتاريخ فلسطين القديم ، وتاريخ الحضارات والأديان ، وكذلك مجال الدراسات الدينية التوراتية ، ومجال نقد العهد القديم ومجال النقد الأدبي والنقد التاريخي .

محمد خليفة حسن

تصدير

المجلد الأكاديمي

في اللحظة التي كنت أكتب فيها هذا التصدير كنت أتأهب للسفر إلى لوزان لحضور اجتماع «الندوة الأوروبية حول منهجية تاريخ إسرائيل» وكنت أطلع البحوث المزمع طرحها للنقاش في الندوة . وكان موضوع الندوة «السبي» كموضوع تاريخي. وكانت القضايا المطروحة تركز على الطريقة التي يجب اتباعها في الربط بين النصوص الآشورية والبابلية والفارسية المتعلقة بالحرب وتدمير المدن وتهجير الشعوب في أرجاء امبراطورياتهم وتزايد الشواهد الأثرية في فلسطين والتنوع الكبير في الروايات التوراتية التي تتناول موضوعات التدمير والسبي والعودة ولو أنها نادراً ما تتصل بعصر السبي نفسه. وكان نصف البحوث المقدمة للندوة يشارك في الرؤية التي يقدمها هذا الكتاب. ويشير كل منها بطريقة إلى وجود مصاعب في قراءة روايات العهد القديم الخاصة بالتهجير والعودة كما لو كانت حقائق تاريخية. كما تشير إلى عدم وجود قصة في الكتاب المقدس تنبئنا بشئ عن إسرائيل أو يهوذا في السبي. وعبرت البحوث المذكورة عن قدر من الشك في حدوث سبي وشككت في إمكانية كتابة تاريخ لهذا السبي. وأبدى النصف الآخر من البحوث المقدمة معارضة قوية وقالت بإمكانية وجود تاريخ «السبي» على الأقل. ومع ذلك لم يقل أى منها بأن روايات الكتاب المقدس تمدنا بشواهد كافية على وجود تاريخ كهذا. وفي مطالعتي لهذه البحوث انشغلت بتأمل التغييرات التي طرأت على موقفنا من الكتاب المقدس وعلاقته بالآثار التي ظهرت في السنوات الخمس والعشرين الماضية. وقد عفا الزمان على الفرضية التي ترى أن التاريخ القديم يمكن كتابته بمجرد إعادة صياغة قصص العهد القديم أو تنقيحها. كما أصبح من العسير أن نفهم هذه القصص ، وكأنها تحكي أحداثاً من ماضى من كتبها.

ولا نزع أن هذا الكتاب فوق مستوى الجدل ؛ فنحن نرى أن الجدل حول موضوعه بدأ في أواخر الستينيات وظهر لأول مرة في رسالة الدكتوراه بدأت في سنة ١٩٦٧ بجامعة توينجن وتمت في سنة ١٩٧١. وقد نشأ بحثنا الأصلي من فكرة فحواها أنه إذا أمكن الرجوع تاريخياً ببعض الروايات الخاصة بالآباء العبرانيين إلى الألف الثانية قبل الميلاد كما ذهب كل علماء الآثار والمؤرخين آنذاك لاستطعننا أن نميز أقدم قصص العهد القديم عن التراث الممتد المتأخر.

وحين بدأت هذا العمل، كنت على اقتناع تام بتاريخية الروايات التي وردت عن الآباء في سفر التكوين حتى إنني سلمت جدلاً بما يماثلها مما زعمه البعض عن عقود الزواج التي ترجع للعصر البرونزي المتأخر ، والتي تم اكتشافها ضمن حفريات مدينة نوزي القديمة بشمال منطقة بين النهرين. لذا فقد أزدبت قلقاً حين بات واضحاً في سنة ١٩٦٩، وبعد عامين من العمل أن العادات الأسرية وقوانين الملكية في مدينة نوزي القديمة لم تكن فريدة في نوعها في قوانين الشرق الأدنى القديم ولم تتضمنها قصص سفر التكوين. فقد أسبغت قراءة هذه العقود وأسس تفسيرها، وتمت ترجمة أحدها على الأقل بفرض إيجاد تشابه بينه وبين العهد القديم. فكانت مزاعم التشابه بين نوزي وأعراف الآباء مجرد تلفيق أو وهم تكسوه غلالة رقيقة تم به خلق عالم اجتماعي كامل لم يكن له أي وجود.

وأدى ذلك إلى طرح مسألة التاريخ والآباء بصورة عامة للنقاش. فواصلت النظر في الجدليات المحورية التي استخدمت في خلق عصر الآباء وتدعيم أسسه. وكان أهم هذه الجدليات عبارة عن «فرضية عمورية» شديدة التعقيد تؤكد حدوث نزوح بدوي للساميين الغربيين من صحراء شبه الجزيرة العربية ؛ مما أدى إلى تمزيق الحضارات الزراعية المستقرة في الهلال الخصيب في أواخر الألف الثالثة قبل الميلاد وإلى نشأة مجتمعات جديدة من جنوب الرافدين إلى دلتا مصر. وأدى ذلك إلى إرجاع كل نص مهم تم اكتشافه من الألف الثالثة والثانية إلى العهد القديم وإلى فلسطين، سواء من أور أو بابل أو العمارة أو أوجاريت أو مصر أو فينيقيا أو من فلسطين نفسها. وقد تداعت هذه الآراء التي تقول بحدوث هجرات عمورية وبوجود حقبة آباء في تاريخ الشرق الأدنى القديم أيضاً؛ فهي آراء تعسفية في مجملها وسلم الباحثون فيها جدلاً بما شرعوا في إثباته.

وتمت رسالة الدكتوراه في سنة ١٩٧١ وأثارت ردود أفعال قوية. ووجدت من المستحيل أن أحصل على درجة الدكتوراه في أوروبا أو أن أنشر كتابي في الولايات

المتحدة. وفي النهاية، تم نشر الكتاب في ألمانيا في سنة ١٩٧٤ « وتمكنت من الحصول على الدرجة من جامعة تمبل بفيلا دلفيا في سنة ١٩٧٦.

وتأكدت الحجج ضد تاريخية الروايات الخاصة بالآباء بظهور كتاب بعنوان «إبراهيم في التاريخ والتراث» للباحث الكندي جون فان سيتيرز في سنة ١٩٧٥ (John Van Seters, Abraham in History and Tradition). فأخذ فان سيتيرز هذه الجدلية إلى أفاق أبعد بقوله بأن روايات العهد القديم نفسها ترجع بالضرورة إلى القرن السادس قبل الميلاد أو بعده. وفي سنة ١٩٧٧، قام كل من جون هايز وماكسويل ميلر بنشر كتاب بعنوان تاريخ إسرائيل ويهوذا John Hayes, Maxwell Miller, Israelite and Judaeae History وهو سفر ضخم يضم مقالات كتبها عدد من الباحثين الشبان تناولوا فيها البحث التاريخي الحالي حول كل فترة من فترات العهد القديم على التوالي. وبذلك بات واضحاً أن الثقة السابقة في الرأي القائل بأن العهد القديم وثيقة تاريخية قد تبددت وبدأ التعبير عن شكوك واضحة في تاريخية آباء سفر التكوين بل في تاريخية الروايات التي تدور حول موسى ويوشع والقضاة. وقد شعر هؤلاء المؤرخون في البداية بالثقة في الحديث عن التاريخ ضمن تناولهم لحقب شافول وداود وسليمان.

وبينما حظى رأي فان سيتيرز بإرجاع أسفار موسى الخمسة إلى حقبة لاحقة بتأييد قوى في ألمانيا وأدى بحثه إلى إحداث تغييرات جذرية في فهمنا لهذه الأسفار التوراتية المبكرة، شهدت أواسط السبعينيات أيضاً صدور عدد من الدوريات الجديدة أدى إلى تغيير اتجاه البحث في مجال الدراسات التوراتية. وكانت Dielheimer Blätter الصادرة عن هايدلبرج هي أكثر هذه الدوريات أصالة وتجديداً. أما دورية Journal for the Study of the Old Testament (دراسات العهد القديم) التي تصدر بالانجليزية في شيفلد والتي طرحت عدداً كبيراً من الموضوعات المثيرة للجدل فكانت أكثرها تأثيراً. وأدى صدور دورية Semeia عن «جمعية أدب العهد القديم» Socelty of Biblical Literature إلى تنامي الاهتمام في الولايات المتحدة بقراءة العهد القديم بمنهج نشأت عن النقد الأدبي. وبخل مبحث العهد القديم فترة انتقالية دامت جيلاً وتميزت بالتغيير والتجديد المتلاحقين.

وواصلت البحث حتى عام ١٩٧٥ في زراعة العصر البرونزي وتاريخ نشأة المجتمعات في كل من سيناء وفلسطين. وفي كتابين وسلسلة من الخرائط قمت بعملها لأطلس توينجن الشرق الأدنى ربطت بين البيانات الأثرية والجغرافية والبيئية في محاولة لإيجاد تواريخ لاستيطان بقاع فلسطين المتعددة واستخداماتها. وقد استعنت في ذلك

بتاريخ الزراعة والتقنية وأنماط الاستيطان وتغير الظروف المناخية كأساس لفهم التغيرات الطويلة المدى في كل منطقة. وقام هذا العمل على دراسات أثرية قام بها باحثون إسرائيليون من أمثال بينو روتنبرج ويوحانان أهوراني وموشيه كوشافي وضمت إليها محفوظات هيئتي الآثار الأردنية والإسرائيلية. وكان بحثي في هذا الأطلس بمثابة محاولة مبكرة لوضع أسس تاريخ إقليمي للزراعة في فلسطين، إلا أنه كان يفتقر إلى تواصل البيانات التي جمعتها هيئة المساحة الإسرائيلية ومعظم عمليات المسح الأثري التي تمت منذ أوائل السبعينيات.

وفي سنة ١٩٧٥، غادرت ألمانيا عائدًا إلى الولايات المتحدة. وأدى الجدل حول كتابي عن الآباء إلى حرمانني من التدريس في الجامعة، وأصبحت حبيس بيتي. فقضيت إجازاتي الأسبوعية وأسمياتي لدراسة روايات العهد القديم وأسفار موسى الخمسة. وبعد ما يقرب من عشر سنوات من العزلة، آل إقصائي عن مجال دراستي إلى نهاية غير متوقعة. فقد عينتني الجمعية الكاثوليكية للكتاب المقدس أستاذًا بعقد سنوي في مدرسة الكتاب المقدس بالقدس في سنة ١٩٨٥، وبذلك تغير مناخ البحث الخاص بالعهد القديم. واشتد تيار علم الاجتماع وعلم الإنسان في الدراسات التاريخية، وازداد إحساس علماء الآثار المتخصصين في فلسطين بالإحباط بقصر عملهم على إطار العهد القديم. وأصبحت الطبيعة الأدبية للعهد القديم هي المحور الرئيس لدراسات العهد القديم وتحتم على تاريخ الأديان أن يدخل في منافسة مع الدراسات اللاهوتية كسياق سائد لدراسة العهد القديم، ولم يعد فهمي لروايات الآباء مثيرًا للجدل؛ فقد أضحي جزءًا من التيار العام لهذا الحقل الدراسي.

ودامت إقامتي في القدس لمدة عام أنهيت خلالها المجلد الأول من دراستي لأسفار موسى الخمسة وشرعت في بعض الأعمال الميدانية مع زملائي في المدرسة عن الجغرافيا التاريخية. وفي النهاية قمنا بنشرها كاقترح لمشروع عن التواريخ الإقليمية بعنوان *Toponomie Palestinienne* (أسماء المواقع الجغرافية في فلسطين) وبعد عودتي للعزلة بالبيت لفترة قصيرة حصلت على منحة «الوقف القومي» لعام ١٩٨٧؛ مما سمح لي بالبدء في مشروع عن تاريخ أصول إسرائيل. وأدت عودتي إلى التفرغ للبحث إلى حصولي على وظائف التدريس بجامعة لورنس وماركيت بولاية وسكونسن.

كان هناك الكثير قد تغير في كل من علمي التاريخ والآثار في أواخر الثمانينيات. وفي سعيي لإعادة التعلم كان هناك كتابان مهمان للغاية أحدهما دراسة اجتماعية أنثروبولوجية من ١٩٨٥ بعنوان *Early Israel* (إسرائيل القديمة) لباحث بنمركي

أصبح فيما بعد زميلاً لى وهو نيلز بيتر ليمشه Niels Peter Lemche، والآخر عبارة عن توفيق بين عمليات المسح الأثرى المرتفعات فلسطين منذ عام ١٩٨٨ للأثرى الإسرائيلى إسرائيل فينكلشتاين بعنوان The Archaeology of the Israelite Settlement (أركيولوجيا الاستيطان الإسرائيلى). وقد أكد بحث كل من ليمشه وفينكلشتاين على التحليل الأساسى لأنماط الاستيطان وتفسير البنى الاجتماعية مما كان له دور محوري فى دراستى للعصر البرونزي. فقد أقنعتى الكتابان بإمكانية وضع أسس تاريخ لهذه المنطقة، ولو أنه سيكون تاريخاً أصعب بكثير مما نشأتنا عليه. وبدلاً من محاولة إعادة صياغة روايات العهد القديم ذات القيمة التاريخية غير المحددة، كان لدينا الفرصة لإيجاد منظور تاريخى مستقل للماضي. وفى سنة ١٩٨٧، بدأت فى تناول مسألة أصول إسرائيل فى محاولة لبيان إمكانية وضع أسس تاريخ كهذا. وقمت خلال ذلك بمواصلة النقاش الذى كنت قد بدأت فى مقال نشر فى سنة ١٩٧٨ بعنوان "The Background of the Patriarchs" (خلفية الآباء) وقد أعيد نشره فى كتاب حرره جون روجرسن). وكان هذا المقال قد حدد مناطق تاريخية لبنى إسرائيل إبان نشأة المركزية فى المرتفعات الواقعة إلى الشمال من أورشليم فى القرن التاسع قبل الميلاد، واستبعد ضمناً أية وحدة سياسية إقليمية تضم معظم فلسطين؛ أى أنه كان من المستحيل قيام «مملكة متحدة» فى وجود ملوك كشاول أو داود أو سليمان فى أورشليم فى القرن العاشر قبل الميلاد. وقمت بنشر دراستى كاملة فى عام ١٩٩٢ فى كتاب بعنوان The Early History of the Israelite People (التاريخ المبكر لبني إسرائيل).

وكانت ربود الأفعال التى أثارها هذا الكتاب أقوى حتى من تلك التى أثارها كتابى عن الآباء. ومع أن الطبيعة التاريخية لقصص داود قد حامت حولها شكوك الباحثين فى الأدب منذ سبعينيات القرن العشرين، ومع أن عالم الساميات الإيطالى جيوفانى جارييني كان قد شكك من قبل فى تاريخية «المملكة المتحدة» فى سنة ١٩٨٦، فقد أدى عدم عثورى على مكان لداود أو لإمبراطوريته فى التاريخ الذى كتبته لبني إسرائيل إلى إثارة فضيحة. ونشر ملخص لكتابى على الصفحة الأولى من الصحيفة اللندنية The Independent on Sunday. وكنت آنذاك بصدد الحصول على تشييت فى وظيفتى بجامعة ماركيت، وكان المسؤولون فى الجامعة فى حالة سخط شديد على بحثى. وأدت الدعاية إلى إثارة ثائرة الأوساط اللاهوتية المحافظة ووصم كتابى بأنه «لا يتفق مع الرسالة الكاثوليكية للجامعة». وكان يمكن لهذا الصدم الذى أصاب حرية البحث الأكاديمى أن يؤدى إلى نكمة شخصية عليّ، إلا أنه تحول إلى نعمة كبرى. فقد دعيت لشغل كرسي أستاذية فى العهد القديم بجامعة كوينهاجن حيث لا أزال أعمل منذ سنة ١٩٩٢ وحتى الآن.

ومنذ سنة ١٩٩٢، ثار جدل حاد وواسع النطاق حول تاريخ بني إسرائيل وفلسطين زاده اضطراراً كتاب فيليب ديفيز Philip Davies بعنوان In Search of Ancient Israel (بحثاً عن شعب إسرائيل القديم). واحتدم الجدل ، ولكنه كان مفتوحاً وشارك فيه الحقل الأكاديمي المعنى ككل، وهو ما يشهد به المنتدى القادم فى لوزان. وأدى طول انشغال دراسات العهد القديم بمسألة الأصول إلى تشوهات عديدة فى فهمنا للتراث. ولم يعد لدينا اليوم تاريخ لشعب إسرائيل، وتحول آدم وحواء وقصة الطوفان إلى مجال الميثولوجيا، إلا أننا لم نعد نستطيع أن نتحدث عن حقبة للأباء. فلم تكن هناك «مملكة متحدة» فى التاريخ ولا معنى للحديث عن أنبياء ما قبل السبى أو عما كتبوه. ولا يعرف تاريخ فلسطين فى العصر الحديدي عن بني إسرائيل إلا أنهم سكان تل صغير يقع شمال أورشليم وجنوب وادى يزرعيل، ولا علاقة ليهوه الإله السائد فى عقيدة شعب إسرائيل هذا بمفهوم العهد القديم عن الله. وأى تاريخ نكتبه عن هذا الشعب لن يشبه شعب إسرائيل الذى ظللنا نظن حتى سنوات قليلة مضت أننا نعرف عنه الكثير. وحتى هذا القليل لن يكشف لنا أصول العهد القديم فى التاريخ؛ فقد انقلب تاريخنا لتراث العهد القديم رأساً على عقب. وما نعرفه ليس إلا عهد قديم هيلينى أى تلك التى نبدأ فى قراءتها فى النصوص التى تم اكتشافها ضمن وثائق البحر الميت بالقرب من قمران. ونرى من جانبنا أن البحث عن الأصول ليس بحثاً تاريخياً، بل مسألة لاهوتية وأدبية، مسألة تتعلق بالمعنى. وإضافة شكل تاريخى عليها معناه أن ننسب إليها بحثاً عن المعنى. وكان ميدان البحث التوراتى يظن أننا قد نفهم العهد القديم لو عدنا إلى أصوله. إلا أن مسألة الأصول ليست سؤالاً يمكن الإجابة عليه. فشعب «إسرائيل» فى مفهوم العهد القديم ليس سوى خيال أدبي، بل إن العهد القديم يبدأ كتراث قائم فعلاً أو تيار من الأقاصيص والأناشيد والتأملات الفلسفية تم جمعها ومناقشتها. أما مصادرنا فلا تبدأ؛ بل هى كامنة فى صلب الموضوع.

ويمكننا الآن أن نقول بقدر كبير من الثقة بأن العهد القديم ليس تاريخاً لماضى أحد بعينه. وقصة شعب إسرائيل المختار والمنبؤ التى تقدمها هى مجاز فلسفى أو جنس بشرى ضل طريقه؛ والتراث نفسه هو حديث عن العثور على هذا الطريق. وبإضافتنا للصبغة التاريخية على هذا التراث تاهت عن أعيننا الركيزة العقلية للعهد القديم ومعها ركيزتنا العقلية أيضاً. ومسألة الأصول التى غلبت على البحث الحديث فى العهد القديم تنتمى إلى اللاهوت لا إلى التاريخ. فهى تسعى إلى معنى العهد القديم فى بداياتها. وهى فى ذلك تشترك مع المطلب الهيلينى الذى كان هو مطلب العهد القديم أيضاً، ألا وهو العودة بموروثنا عن أنفسنا وعن الله إلى الخليفة.

ومنذ بدأ الجدل حول كتابي Early History (التاريخ المبكر) تشجعت على تقديم دراستي عن العهد القديم في علاقتها بالبحث التاريخي بصورة شاملة. وهو ما أدى بي إلى تقديم هذا الكتاب بالصورة التي هو عليها. فيتناول الباب الأول السمات الأدبية لقصص العهد القديم وينصب فيه إلى أن العهد القديم لا ينبغي أن يُقرأ كما لو كان كتاب تاريخ. ويقوم الباب الثاني من الكتاب على كتابنا الذي صدر في عام ١٩٩٢ ويواصل تناول العديد من موضوعات دراساتنا الأولى عن الآباء وفي الجغرافيا التاريخية ومنذ أن انتقلت إلى كوينهاجن ازداد اهتمامي بالمغزى اللاهوتي والعقلي لنصوص العهد القديم. وهذا إلى جانب اهتمامنا بالدراسات الأدبية يضيء على العمل التاريخي سياقاً كان ينقصه. ويسعى الباب الثالث إلى بناء هذا السياق من خلال مناقشة تاريخية للعوامل الاجتماعية والأدبية واللاهوتية التي كان مؤلفو العهد القديم جزءاً منها.

ويقدم النصف الأول من البحث الذي نشرناه في سنة ١٩٩٢ رؤيتنا لتاريخ البحث في شعب إسرائيل القديم. ولا داعي لتكرارها هنا. ومع ذلك فهناك عدد من الأعمال كان لها تأثير كبير عليّ، كدراسات فان سيجترز وليمشه وفينكلشتاين. كما أن هناك العديد من الدراسات التي قد تعين كل من يسعى لمزيد من الاطلاع.

توماس تومسن

كوينهاجن، ٢٥ يوليو ١٩٩٧

الباب الأول

المعالجة

القصصية

للماضى

مقدمة الباب الأول^(١)

تم من خلال السرد الملحمي خلق حقبة أسطورية هي عصر المملكة المتحدة في تاريخ إسرائيل والتي تم تقديمها باعتبارها العصر الذهبي للوك مملكة داود الأربعين وإنتاج أدبي هيليني. وترد أهم عناصر هذا السرد الملحمي الأسطوري على النحو التالي.

تولى شاول ملك شعب إسرائيل ثم سقوطه المدوي، والملك شاول الغاضب الذي يؤاسيه داود موسيقار المزامير الملهم، وشاول المحارب العظيم الذي كان كارثة على الفلسطينيين، والذي حلت به الغيرة القاتلة من الضابط الشاب الوفي الذي تفوق عليه في أمجاده، أنشودة حب داود ليوناثان وسط مؤامرات البلاط والعنف الذي شهده، الراعي الصغير يتمكن ببساطته وتقواه وبراعته من التغلب على جويلاث العملاق المحارب بطل الفلسطينيين، خلافة داود على العرش وعظمة إمبراطوريته، وهجومه المخادع على النمط الهومييري على أورشليم، داود الشهواني الذي يأمر بقتل تابعه الأمين شهوة في امرأته، داود الشيخ المسكين وحاجته في أرذل عمره إلى جسد صبية ليدفنه في فراشه، خلافة سليمان على العرش، سليمان الذي يشبه شخصية كرويسس والذي ينافس في ثرائه أساطير الملوك الآشوريين الذين كانوا يطلون جدران قصورهم بالذهب، سليمان البناء العظيم ومستثمر التجارة النولية ورفيق إحدى أميرات مصر والذي تساوى في حكمته مع ملكة سبأ العظيمة، الملك الفيلسوف الذي يشبه الإسكندر، وحكمته التي تحمي القيم الأسرية البسيطة وتقود إمبراطورية، بناؤه للهيكل تقريباً إلى الله الواحد الحق كدليل على تقوى سليمان، تحول سليمان عن الإيمان النقي بسبب زوجاته الأجنبية، فساد الإمبراطورية وعالم السلطة والثراء العظيم، مأساة سليمان

(١) كل ترجمات النصوص العهد القديم من عند المؤلف ما لم ترد إشارة منه بغير ذلك. وتقوم ترجمته لها على العهد القديم بالعبرية واليونانية. إلا أن الاستشهادات المرقمة من الإصحاحات والفقرات فتتبع «النسخة المعيارية المتقدمة Revised Standard Version». أما الاستشهادات من النصوص الأخرى للشرق الأدنى القديم فتأخذنا عن بريتشارد J. B. Pritchard (ed.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (Princeton, 1969).

وارتداده وخطرسه اللذان يؤيدان الى تداعي مملكته بما يشبه أيضاً الصراع الذي أعقب وفاة الإسكندر العظيم بين الجنوب والشمال.

ويمثل الافتقار إلى سياق تاريخي موثوق للعهد القديم عقبة كؤود تعترض طريق دراسات العهد القديم الحديثة. أما عدم وجود المناهج التاريخية السليمة فقد أدى إلى فشل البحث عن مكان للعهد القديم في التاريخ من بدايته. فالنصوص القديمة تصعب قراءتها إذا لم تكن نعلم شيئاً عن العالم الذي نونت فيه وله. وقد صنع علماء العهد القديم عالمهم الخاص منذ قرن مضى وأوجدوا سياقاً خاصاً لنصوصهم استمدوه من العهد القديم نفسه وتطور إلى ما هو أكثر قليلاً من إعادة صياغة لروايات العهد القديم المختارة. ولم يكن هناك عالم قديم آخر معروف لفلسطين؛ لذا فقد كان تقديم هذا العالم التقليدي كتاريخ أفضل من عدم وجود تاريخ أصلاً. ومع ذلك فالسياق التاريخي الذي نشأ كان فرضية غير نقدية لا تنبئ إلا بأن العهد القديم قد أسيئت قراءته. وفي القرن الماضي، أدت دراسات الشرق الأدنى القديم والسيطرة المتنامية لعلم الآثار على كتابة تاريخ فلسطين إلى تغيير التاريخ القديم. وكان التيار العام لدراسات العهد القديم يقاوم التغيير بشدة ويرجع الدفاع عن إعادة صياغة رواية العهد القديم لتصبح «رواية العهد القديم للماضي». وبلغ الأمر بالعديد من العاملين في مجال علم آثار العهد القديم حد القول بوجود الإبقاء على هذا التاريخ التقليدي قائماً ما لم تثبت استحالاته تاريخياً. ولم يبدأ علم الآثار في إيجاد تاريخ لفلسطين مستقلاً عن مثل هذا الأحكام اللاهوتية المسبقة إلا في السنوات الأخيرة.

ونتيجة للاهتمام الأثري الذي نشطه غزو جيوش نابليون للشرق الأوسط أضفى القرن التاسع عشر على مجال البحث التاريخي هدف إعادة بناء مكان العهد القديم في تاريخ الشرق الأدنى القديم. ومع أن دراسات العهد القديم لها جذورها في هذا العمل التاريخي النقدي في القرن التاسع عشر، فقد شهد القرن العشرون تطورات نقدية تراكمت نتيجة لتطور منحنى جديد لفهم العهد القديم هو في أدق وصف له أحد أشكال «الواقعية الساذجة».

ولاتزال قصة العهد القديم عن الماضي والتي تقوم على قيام إسرائيل القديمة وسقوطها تسيطر على محاولات إعادة البناء التاريخي في حقل دراسات العهد القديم ولو أن الجانب الفني لهذه القصص وما بها من تسلية قليلاً ما لقي ما يستحقه من اهتمام. فهي لم تُر إلا في تحولاتها كسرد لأحداث وتحولات إلى تاريخ. وقد أصيبت دراسة كل النصوص الفاصلة بالشرق الأدنى القديم وكل الحفريات التي تمت في

إسرائيل وفلسطين بداء هيمن على دراسات العهد القديم، ألا وهو فهم العهد القديم كسرود للماضى التاريخى. وتحولات القصص التى نقرأها بدءاً من سفر التكوين وحتى سفر الملوك الثانى الى سياق تاريخى لبقية أدب العهد القديم بما فى ذلك ما به من شعر وكتابات فلسفية.

ويمثل هذا النهج الفكرى الذى ظهر كنهج تاريخى ونقدى علمى إحراجاً كبيراً للبحث الحديث. فبدلاً من أن يكون تاريخياً كسر أول قاعدة للتاريخ بإخفاقه فى التفرقة بينه وبين الأسطورة. وبدلاً من أن يكون نقدياً استعان بمنطق دائرى تماماً. وبدلاً من أن يكون علمياً يصحح ذاته وينقدها سلم جديلاً بفرضياته وقصر نفسه على «تنقيح» العهد القديم حيثما تطلب الأمر قدرأ من الصديق الواقعى. وكان على المعجزات أن تتوارى على ما يبدو، أما البقية فكان يمكن أن تبقى دون تغيير قدر المستطاع. وكانت الحاجة إلى قراءة النصوص المقدسة كتاريخ فى حاجة ماسة إلى التفسير، فى حين أن علم آثار العهد القديم فشلت فشلاً ذريعاً فى إضفاء سياق تاريخى على العهد القديم يمكن فهمها فيه فهماً منطقياً.

وقد أشار الكثيرون إلى المكانة اللاهوتية الرفيعة لهذه الموروثات التى لم توضع موضع البحث والتمحيص لتبرير الاقتدار إلى الأمانة العلمية فى البحث، إلا أن قلة تساءلت عن السبب فى استعداد اللاهوت لدفع مثل هذا الثمن الباهظ فى سبيل الدفاع عن رؤيته لعالمنا. لماذا ينظر الى فهم العهد القديم كأدب قصصى وكأنه يقوض دعائم صدقها وتماسكها؟ وكيف يؤدى إضفاء الصبغة التاريخية على هذا الأدب إلى إضفاء مزيد من الشرعية عليه؟ ولماذا يحتاج عمل أدبى فذ كالعهد القديم إلى مزيد من المصادقية؟ لا معنى للخلط بين معنى العهد القديم وبين ما كنا نظن أنها تعنيه، ولا معنى للدفاع عن لاهوت ضيق الأفق بوصفه بأنه رؤية العهد القديم. والوقوف على أن ما كنا نعتقده ليس هو ما كان ينبغى لنا أن نعتقده هو العملية الذهنية العادية التى يتطور بها الفهم.

الفصل الأول

التاريخ والأصول: الماضي المتغير

١. عندما يتم إثبات النصوص بنصوص أخرى

هيمنت مسألة أصول إسرائيل الأولى على التوجهات إزاء كل من العهد القديم وتاريخ فلسطين. والمأزق الناجم عن ذلك هو مأزق يواجه كل قضايا «الأصول» التاريخية نظراً لما تتطلبه عليه من مفارقة تاريخية، وهو يؤثر بشدة على نهجنا في دمج شواهد العهد القديم مع شواهد من خارج العهد القديم توفرت لنا عن تاريخ شعب إسرائيل الأول. وأى واقع تاريخي يمكننا أن نربط بينه وبين إسرائيل العهد القديم هو بالضرورة محصلة لمسألة «الأصول» وينبغي فهمه قبل تحديد تاريخه، إلا أن هناك حقيقة تظل باقية وهي أن الشواهد التاريخية على الأصول الأولى يجب البحث عنها في حقب سابقة على بني إسرائيل في عصور لم يكن فيها مكان أو مفهوم كهذا. ولكن كيف يمكن معرفة أن مثل هذه الشواهد تنتمي إلى أصول بني إسرائيل الأولى تحديداً؟ نظراً للطبيعة المفتحة التي تميز كل شواهد التاريخ القديم فإن أية مسألة تتعلق بالأصول الأولى تُبنى بالإدراك اللاحق. فتعتمد على ما لدينا من فهم لبني إسرائيل كما ورد في تراث العهد القديم سواء أكان لهذا الفهم الموجه إيديولوجياً أى مسوغ تاريخي من أى نوع أو لم يكن.

وهناك مأزق آخر وهو مأزق الشواهد نفسها. فما يعد من الشواهد الأولية يتأتى من البيانات المعاصرة لنشأة إسرائيل. وهي الشواهد المستمدة من البحث الأثري والاستكشاف ويتم البحث عنها عادةً بين البقايا المفتحة الخاصة بالعصرين البرونزي والحديدي في فلسطين القديمة. وشاهدنا الثانوي أى العهد القديم والألب من خارج العهد القديم هو الذى يزعم أنه يحدد هوية شعب إسرائيل هذا الذى نسعى لتحديد أصوله الأولى. وهذه المصادر الثانوية هي أيضاً التى تمدنا بما نفترض أنه الإطار الزمني الصحيح للشواهد الأثرية التى نسعى وراعاها. إلا أن هذه الافتراضات المتعلقة

بكل من الهوية والتحديد الزمني تستقى من نصوص معروفة لنا من الحقبة الهيلينية،
أى فى نصوص العهد القديم الأولى التى تم العثور عليها ضمن وثائق البحر الميت.

هذا المنطق الواضح قد يخلق أى مؤرخ، فطالما ظل الفاصل الزمني بين المصادر
الأولى والثانية لتاريخ أصول شعب إسرائيل الأولى يقدر بألف سنة ينعدم الأمل فى
إيجاد صلات بين العهد القديم والمواد الأثرية المبكرة. فنحن نبحث عن أصول إسرائيل
كما نعرفها من العهد القديم، ولكننا نظل عاجزين عن إثبات أية رواية من العهد القديم
واعتبارها تاريخية إلى أن يتوفر لدينا تاريخ مستقل ومنفصل نقارنه برواية العهد
القديم. وإذا كنا نسعى إلى إيجاد تاريخ له القدرة على إمدادنا بالسياق الذى تطورت
فيه روايات العهد القديم فإن هذا التاريخ لن يتطابق مع قصص العهد القديم. ويدون
تاريخ ثابت ومستقل لفلسطين وشعب إسرائيل القديم ، فإن مسألة الجانب التاريخي
تظل لغزاً محيراً، سواء أكان العهد القديم يصف الأحداث التى وقعت فى الماضى أم لا
يصفها.

ولهذه القضايا نتائج خطيرة حين نحاول أن نكتب تاريخاً للحقب الشديدة القدم.
وتعد مصادرنا الأولى المستمدة فى معظمها من علم الآثار نافعة للغاية ولكنها تدلنا
غالباً على البنى التى كانت تميز المجتمعات القديمة، كيف كان الناس فيها يعيشون
وكيف تطورت اقتصادياتهم وتنوع العلاقات التى يمكن تقصيصها بدراسة بقايا الحضارة
المادية التى أمدتنا بها الحفريات. وبالمواد غير المكتوبة التى أمدنا بها علم الآثار، يتحول
التاريخ الذى لدينا إلى وصف للمجتمعات بتطوراتها وتحولاتها الطويلة المدى بدلاً من
أن يكون تاريخاً للأشخاص والأحداث. وتضيف النقوش الكثير إلى ذلك. فهى تدلنا على
اللغة والحدود والكيانات السياسية والمعتقدات الدينية والقوانين والتجارة ونظم
الأعمال، وإذا حالقنا الحظ يتكشف لنا أسلوب تفكير الأقدمين. فتتعرف على تحاملاتهم
ومخاوفهم ومعتقداتهم وحس الفكاهة والجمال عندهم وعلى قيمهم وولاماتهم. إلا أن
فلسطين تنقسم بالفقر الشديد فى النصوص التى ترجع إلى حقب أسبق من العصر
الهيلينى، وليس بين أيدينا عنها ما يوازى ما لدينا من ثراء وتعميد عن مصر والرافدين،
وهو ما يصدق بصفة خاصة على حقبة العصر الحديدي الذى قامت فيه بولت إسرائيل
ويهوذا الأويان. كما أن فلسطين لم تنشأ بها أية قوة سياسية ذات مكانة دولية كبرى
من أى نوع. فقد كانت مقسمة إلى مناطق صغيرة متعددة ولم ينشأ لها تاريخ مشترك
إلا حين خضعت لسيطرة قوة خارجية كمصر أو آشور أو بابل. ولم يكن هناك بها

وجود للحضارة التي يتم التعبير عنها من خلال الفن، أو للعمارة أو الأدب. ومعظم ما بقي منها إما أجنبي في أصله أو مستمد من فينيقيا التي كانت تقع على سواحل الشام. فظلت فلسطين من الناحيتين الثقافية والفكرية تمثل مجرد الطرف الجنوبي للشام.

وهناك تناقض واضح بين هذا الفقر في المصادر التاريخية الأولية الخاصة بالمصريين البرونزي والحديدي في فلسطين والتراث الثانوي الغني المتوفر لنا في النصوص والتراث الخاص بالحقب الفارسية والهيلينية واليونانية الرومانية. وهذا الأدب يروي عن الماضي. والحقيقة أن الانشغال بالماضي وبدوره في فهم الحاضر وتحديد يحد من السمات البارزة لأدب هذه الحقب المتأخرة. ويشتمل هذا الأدب على نصوص العهد القديم وعلى كم هائل من الأدب خارج العهد القديم بما في ذلك التواريخ التقليدية القائمة على مسألة الأصول الأولى. وهي تمدنا بروايات مفصلة عما قدمه الكتاب باعتباره الماضي. ومعظم هذا الأدب معروف تماماً، وإطالما استعان به المؤرخون في سعيهم إلى إعادة بناء تاريخ فلسطين الأول.

ومع ذلك فهذه النصوص لا يسهل الاستعانة بها؛ فهي مليئة بكل أشكال الأساطير والخرافات، ولم يعن مؤلفوها كثيراً بالفرقة بين القصص الشيقة أو الفكاهية أو المسلية وبين القصص المتعلقة بشئ حدث فعلاً في الماضي. ولم يترددوا في تغيير مصادرهم وإعادة بناء الماضي حيثما كانت هناك فجوات في معلوماتهم أو بأية صورة يرونها مناسبة. ويزيداد وعينا بمثل هذه السمات المتأصلة في التواريخ التقليدية الخاصة بـماضي فلسطين، انخفضت صلاحية الطريقة التي كان أهل التخصص يستخدمونها في إعادة بناء تاريخ بني إسرائيل. وإن يكون اللجوء إلى عادة البحث التاريخي في إعادة صوغ التواريخ القديمة وعدم تنقيحها إلا حين تثبت الشواهد خطأها كافياً، وإن يكفي أن ننظر إلى المؤرخين التقليديين باعتبار أنهم «يمكن الاعتماد عليهم» إلى حد ما. فما كانوا يعتبرونه «تاريخاً» لم يكن سوى حكايات تاريخية عن الماضي يستعينون فيها بكل ما توفر لهم من مادة. وما نعرفه حين نطالعها ليس بيانات عن أية حقبة سابقة من حقب الماضي، بل سرد لما كانوا يعتقدونه وما ظنوا أنه ينتمي إلى الجنس الأدبي الذي يكتبونه. وهذه النصوص مفيدة تاريخياً لما تشير إليه ضمناً عن حاضر كاتبها وعن المعارف المتوفرة له ولعاصريه، ولكنها ليست مفيدة لادعاء كاتبها عن أي ماضٍ في مخيلته. ومن أغرب الأشياء عن مؤرخ كجوزيفوس أنه لا يعرف شيئاً تقريباً عن «الماضي» الذي لا نعرفه نحن أنفسنا من مصادر أخرى. وحين «تؤكد»

إحدى رواياته عن حدث مفترض وقع قبل ذلك بقرنين شيئاً يمكننا مطالعته في أعمال أخرى، فليس هذا إلا لأنه قام بنسخه أو إعادة صياغته. وقد وصف جوزيفوس بحق بأنه شخص لا يوثق في بضاعته.

والحقيقة أننا نحصل بالفعل على كم هائل من الحكايات من أعمال كتلك التي كتبها جوزيفوس ومن التواريخ التقليدية التي وردت في العهد القديم، إلا أنه من الخطأ أن نفترض أننا نستطيع أن نستعين بنص منها لإثبات ما ورد في غيره عن الماضي. وأهم معلومات تاريخية يمكن أن نحصل عليها من مثل هذه التواريخ القديمة لا صلة لها بنوعية تاريخها ولا بما ورد فيها عن الماضي. وقد تم اكتشاف نقوش قديمة عديدة تشير إلى شخصية أو أخرى أو إلى حكاية لا نعرف عنها شيئاً إلا من العهد القديم. ولكن حتى في هذه الحالات يظل من الخطأ أن نؤكد رواية العهد القديم أو أن نقرأها كما لو كانت تاريخاً. والسبب في إخفاق تلك النصوص القديمة في إمدادنا بالشواهد اللازمة هو أن نهجنا في فهم الماضي ليس هو نفس نهج مؤلفيها أو نهج أية نصوص قديمة أخرى. ونأمل في أن نوضح ذلك من خلال مثالين من حكايات العهد القديم التي تؤكدنا النقوش خارج العهد القديم.

المثال الأول من حفرة بتل دير علا بوادي الأردن. ويرجع النص المكتشف إلى أواخر القرن الثامن قبل الميلاد، ويقدم قصة تقوم على رؤى راء للكلية وهو بلعام بن بعور الذي نعرفه من الإصحاحات ٢٢-٢٤ من سفر العدد. وحكاية العهد القديم هي قصة النبي والأتان التي تتكلم. وبلعام في نقش دير علا هو عراف مؤاب القديمة، في حين أن حكاية العهد القديم تصفه بأنه نبي عاش بسوريا في أعالي نهر الفرات. وكلاهما شخصيتان تتكلمان بصوت الرب الذي يقرر مصير الأمم. وفي قصص العهد القديم نجد بلعام نبياً من أنبياء يهو؛ أما في نقش دير علا فيرتبط بإله يسمى «شجر» وبما يعرف باسم «شدائي» (الالهة والإلهات القابرين مثل «إيل شدائي» أي «الإله القادر») في سفر التكوين (١٧: ١) وفي سفر الخروج (٦: ٣) وبالإلهة عشتار. ويتم تقديم قصص العهد القديم في سياق القصص التي وردت عن تيه شعب إسرائيل في البراري مع موسى. إلا أن النقش أقدم من أية حقة ترتبط بموسى وبمئات السنين. وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات فإن كلاً من القصتين تقومان على شخصية أدبية قديمة واحدة. وهذا التشابه الواضح لا يثبت وجود شخصية بلعام التاريخية، بل يثبت وجود أسلوب قديم لسرد الحكايات عن الأنبياء والقديسين الذين يباركون الأمم وملوكهم وبلغونهم. وهي نفس شخصية النبي بلعام التي يقدم نقش دير علا شاهداً

عليها. وتدل الشواهد من خارج العهد القديم على أن الدور الذي يسندُه العهد القديم للأنبياء من بلعام وحتى صموئيل ومن عاموس إلى إرمياء يرجع إلى موروث أدبي عميق الأصول في فلسطين القديمة. فبلعام هو أقدم مثال معروف على هذا النوع من الحكايات في فلسطين.

ومثالنا الآخر على وجود قصص في العهد القديم تثبته النصوص القديمة ينتمي إلى نقش أثرى مؤابى مبكر آخر يرجع تقريباً لنفس تاريخ نقش دير علا أو بعده بقليل. ولطالما جرى الزعم بأن عمري الذي تقول رواية العهد القديم إنه شيد مدينة السامرة وأسس الأسرة التي حكمت مملكة بني إسرائيل الشمالية هو أقدم ملوك العهد القديم وأكدت حكمه الشواهد من خارج العهد القديم. والحقيقة أن تاريخية أمرى أكدتها نقوش آشورية ومؤابية. فتشير النقوش الآشورية إلى دولة بني إسرائيل وعاصمتها السامرة باسم أسرة حاكمة هو «بيت عمري». وتطالعنا في النقوش الآشورية الأخرى أسماء معائلة إوريلاز أخرى، منها «بيت عيلاني» و«بيت أجوسي». كما يرد ذكر عمري على نصب ميشع، وهو نقش تم اكتشافه في سنة ١٨٦٨. وكان يعتقد أن النقش على هذا الأثر تم بأمر من ميشع ملك مؤاب الذي عاصر عمري وابنه أحاب. وكان من المعتقد أن قصة العهد القديم التي وردت بسفر الملوك الثاني (٣: ٤-٨) والتي تشترك مع نقش ما وراء نهر الأردن في جوانب عديدة تشير إلى نفس الصراعات السياسية بين بني إسرائيل ومؤاب والتي يشير إليها النقش. وفي ضوء الإشارة إلى عمري (وهابنه) وتطابق الأحداث مع قصة العهد القديم، حدد المؤرخون تاريخ النقش وعهد حكم ميشع إلى الفترة من ٨٤٩ إلى ٨٢٠ ق. م. والجزء الذي يصف عمري في هذا النقش بأنه ملك إسرائيل نصه كالتالي (٢: ٤-٨):

«أما عمري ملك إسرائيل فقد أذل مؤاب لعدة أيام، لأن كاموش كان غاضباً على أرضه. وتبعه ابنه وقال «سأذل مؤاب». وقد قال ذلك في عهدي ولكني انتصرت عليه وعلى بيته بينما اختفت إسرائيل إلى الأبد. (والآن) احتل عمري أرض ماديبا وسكن بها في عهده ونصف عهد ابنه أي أربيعين سنة، ولكن كاموش سكن بها في عهدي».

وكان الأثر الذي دون عليه هذا النقش مقاماً في معبد، وكان الفرض منه تكريم كاموش إله مؤاب. وكاموش إله كيهوه في سفر الملوك. وكان غاضباً على مؤاب. لذا فقد سمح لعمري بغزوها. والتناقض بين صورتى عمري أولاً ثم كاموش «الذي يسكن» مؤاب تعبر عن الفارق بين الأرض حين يفرزها شعب إسرائيل ثم حين تتحرر مرة أخرى. وإلى جانب غطرسة عمري تنتمي هذه اللغة الأدبية والمجازية إلى عالم الحكاية.

وهي نفس نوعية اللغة التي نجدها في حكايات العهد القديم ! حيث يهيمن يهوه على مصير شعب إسرائيل ويهوذا ويرسل أعداءه إليهم حين يغضب عليهم.

والنقش ليس نصاً تاريخياً بقدر ما ينتمي إلى تراث أدبي غني من قصص ملوك الماضي. ونجد قصة مماثلة (تُروى على شكل سيرة ذاتية بضمير المتكلم) ترجع على الأقل إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وهي تحكي عن إدرمي ملك مدينة الألاخ الذي تولى حكم المدينة قبل ذلك بقرنين. وقد كتبت قصة ميشع كحكاية إدرمي بضمير المتكلم وعلى لسان الملك نفسه. ويمدنا الأثر بموجز لعهد حكم الملك وهزيمة أعدائه وغزواته كغزوات إدرمي، كما تقوم مملكة ميشع أيضاً على السلام والرخاء ومعدة لتسليمها لخليفته. وكلا النقشين يقدمان ملك عظيم من ملوك الماضي.

ويقدم لنا نفس أسلوب كتابة النقش بقصة ميلاد ملك أكد سرجون العظيم الذي عاش ليصبح مثلاً للأسطورة الآشورية والبابلية المحدث. فهي تمدنا بأحد أرفع نماذج قصة مولد البطل المخلص التي نجدها في الأدب القديم وأشهر نماذجها قصة الملك أوديب وقصة مولد موسى في الإصحاح الثاني من سفر الخروج. ويبدأ النقش على الأثر المهدى لسرجون بنفس الطريقة التي تبدأ بها النقوش المهداة إلى كل من إدرمي وميشع بضمير المتكلم الذي يميز السيرة الذاتية:

«أنا سرجون الملك العظيم ملك أكد ... أمي الكامنة الجليلة حملتني سراً ووضعنتني في سلة من الخوص وأحكمت إغلاق غطائها وألقت بي في النهر فلم يغمرني ... »

وأشهر آثار الشرق الأدنى القديم نصب هامورابي الذي وضع «قانون» هامورابي، وأقيم تخليداً لهذا الملك العظيم من ملوك الماضي بالاستعانة بصيغ وصفات مجازية للملك باعتباره الخادم الأمين للرب وباستخدام صيغة المتكلم التي تضيف على النص طابع يشبه السيرة الذاتية. وربما يرجع أصل هذا الأثر إلى العصور البابلية القديمة، ومع ذلك فقد ظل يمثل أدب الرافدين لقرون لاحقة.

وكما هو الحال بالنسبة لآثار كل من هامورابي وسرجون وإدرمي فإن ما يثبت الطابع التخيلي لنقش ميشع ليس الأسلوب والشكل وحدهما. فالمجاز الأدبي أيضاً كامن وراء استخدام اسم عمري نفسه. فـ«عمري» الذي يسكن مؤاب» ليس شخصاً يفعل أي شيء في ما وراء نهر الأردن، بل هو اسم رمز أو تجسيد أدبي لقوة شعب إسرائيل ووجوده السياسي. ومن الواضح أن الإشارة إلى عمري على نصب ميشع هي إشارة أدبية وليست تاريخية، وهو ما يدفعنا لإمعان النظر في التسمية الجغرافية

والسياسية الآشورية لإسرائيل وهي «بيت عمري»، فربما نشأت قصة عمري في العهد القديم بوصفه من بنى السامرة ومؤسس أسرتها الحاكمة من هذه التسمية التاريخية المبكرة للبيت الحاكم لإسرائيل القديمة. ولغة الخطاب الفوقية تؤيد التيمة الشعبية بأن وراء أية تسمية سياسية مثل «بيت عمري» يكمن مؤسس الدولة. وترجع الصور الأدبية واللعب على التسميات الجغرافية والعرقية إلى نمط معروف من القصص يقوم على أسماء الأسلاف الرمزية. ويرتبط هذا النوع من الحكايات بسلاسل الأنساب والأسرات الحاكمة ويشيع بصفة خاصة في قصص العهد القديم والقصص اليونانية المبكرة.

كذلك فإن الاستعانة بالمجاز الأسرى كما في «ابن» عمري و «بيت» عمري تستمد من لغة المجاز الفوقية والنظام السياسي السائد في تاريخ فلسطين وسوريا قديماً. واستخدام الأرقام الصحيحة كالثلاثين والأربعين سنة في وصف عهود الولاية كما نجده في حكايات إيريى والعهد القديم، وموتيفة سكر الإله بدم أعدائه والتي عرفت من أشعار العصر البرونزي المتأخر في أوجاريت بسوريا وفي ميثولوجيا الخلق في مصر القديمة. وكلها موتيفات قصصية كلاسيكية. ولابد من أخذ الطبيعة الأدبية لنصب ميشع على محمل الجد. فمن المشكوك فيه أن يكون المقصود من إشارته إلى ملك إسرائيل الإشارة إلى شخصية تاريخية. فينتسب «عمري ملك إسرائيل» الاسم الرمز لراعى الأرض «بيت عمري» إلى عالم القصص. وفي وصفه لمعركة دارت رحاها ضد شعب إسرائيل على بلدة نيبو يقدم نصب ميشع العدو، وكأنه مكرس لتدمير التقدم المقدسة للإله كاموش بطريقة تالفها في سفرى يوشع وصموئيل الأول: «... يذبح الجميع، سبعة آلاف رجل وصبي وامرأة، فقد وهبهم للدمار من أجل عشقار كاموش».

وأخيراً، ففي تنويعا العهد القديم على القصة المؤابية كما وردت في سفر الملوك الثانى (الإصحاح ٢ الفقرات ٤-٨) نجد أن ملكى إسرائيل المعنيين ليسا عمري وابنه (أحاب)، بل أخاب وابنه يهورام. وتظل موتيفة ملك إسرائيل وابنه يهاجمان مؤاب ثابتة؛ ولا يتغير سوى أسماء الشخصوس، وهو نمط من التنوع يرد غالباً في القصص، أما في التاريخ فلا يرد إلا بطريق الخطأ. ومن الخطأ أن نضع العهد القديم في مواجهة نصب ميشع في تنافس على الصفة التاريخية. كما أنه من الخطأ أن نحدد تاريخ النصب بالاستعانة بتراث العهد القديم كما لو كان سردياً لحدث وقع بالفعل. ولا الأنوار التي تلعبها الشخصيات في أى من روايتى القصة تسمح لنا بفهم الحكايات باعتبارها تعكس الأحداث أو الشخصيات التاريخية. والتشابه بين قصة ميشع وحكاية إيريى يدفعنا للنظر إلى النقش كآثر يحتفى باكتمال ولاية ميشع وأن نرجع به إلى فترة قريبة

من عهد ولاية هذا الملك التاريخي. وما لدينا في نصب ميشع هو تنويعا مبكرة على نفس الحكاية التي وردت في العهد القديم. وكما هو الحال بالنسبة لقصة بلعام كما وردت في سفر العدد، فإن نقش ميشع يقدم لنا دليلاً على أن العهد القديم يجمع حكايات شديدة القدم من ماضي فلسطين ويعيد تقديمها من جديد.

وحتى الشواهد المستمدة من النصوص من خارج العهد القديم والتي تثبت أن بعض قصص العهد القديم مستقاة من مصادر شديدة القدم لا تؤكد تاريخية هذه القصص. بل على النقيض، فهي تؤكد تقديم العهد القديم لها كحكايات خيالية عن الماضي. وينفس الطريقة نجد أن اكتشاف تنوعات مشابهة تماماً لل فقرات الواردة في سفر اللاويين والمستخدم في التمانم الفلسطينية المبكرة التي ترجع إلى القرن السابع قبل الميلاد لا تقدم دليلاً على تاريخية قصة موسى في البرية. فقصة البرية يقدم لنا تحليل العهد القديم، وهي قصة تسجل قصصياً نشأة طقس ديني قديم يتمثل في ارتداء المرء للنصوص المقدسة على جسده. كما تقدم القصة الواردة في سفر الخروج (١٢: ١٤-٢٠) قصة عن أصل عيد الفصح. وما يثبت الشاهد الأثرى هو قدم استخدام التمانم في فلسطين ووظيفة قصص العهد القديم باعتباره تجميعاً للآثار الماضية وتفسيراً لها.

وتيمة «السبي» التي تغلب على قصص العهد القديم في حاجة لمناقشة مستقلة ولا بد أن نؤجلها لفصل آخر. والشواهد من خارج العهد القديم على سبي شعب إسرائيل ويهوذا على يد الجيوش الآشورية والبابلية هي شواهد قوية. فحتى نصب ميشع الذي تحدثنا عنه لتونا والذي يعكس الطموحات العسكرية لما لم يكن سوى دولة يشير إلى جريمة الحرب القديمة المتمثلة في الترحيل الجبري للسكان. وفي مثال السبي نواجه طريقة تمييز نصوص الشرق الأدنى القديم لقصص العهد القديم كجزء من عالم من الحكايات والتفسيرات. ومن مبادئ علم آثار الكتاب المقدس أن تاريخية قصص العهد القديمة القديمة المتعلقة بشعب إسرائيل القديم لا يمكن تأكيدهما إلا إذا توفرت لنا شواهد من خارج العهد القديم، إلا أنه من المهم أن نذكر أنه حتى عندما يتوفر مثل هذا التأكيد من خارج العهد القديم فهو أقرب إلى إثبات السمة الأدبية والمجازية للعهد القديم منه إلى تأكيد أنها تسجيل تاريخي للأحداث.

ثبت وجود ملوك كآحاب ويهو في التاريخ منذ مدة طويلة بالطبع؛ فالنقوش الآشورية لم تترك لنا مجالاً للشك. ولا بد من إدراك أن قصص العهد القديمة تستعين بأسماء ملوك تاريخيين لشعب إسرائيل. كما أن هذه البراهين من خارج العهد القديم تؤيد

التواريخ التقريبية التي يقدمها العهد القديم لهؤلاء الملوك بهامش متواضع للخطأ. ومع ذلك فلا يمكن لنا أن نستنتج أن استعانة العهد القديم بمثل هذه الأسماء الحقيقية للملك الماضي يقوم على تسلسل افتراضى للأسرات الحاكمة كان سيظل مجهولاً بغير ذلك، وهو ما قد يبعث فينا الأمل باستخدام الأسماء الأخرى غير المؤكدة وكأنها تاريخية. ومعارفنا التاريخية تتأتى لا من إشارات العهد القديم، بل من ورودها فى النصوص الآشورية. وتوحى الشواهد بأن العهد القديم يشير إلى ملوك خياليين فى بناء قصصها كما يفعل شكسبير فى أعماله. وهذه هى نفس طبيعة الأدب.

٢. لا جديد تحت الشمس

إننا حين نتساءل عما إذا كانت أحداث قصص العهد القديم قد وقعت بالفعل ، فإننا نشير تساؤلاً تصعب الإجابة عليه بصورة مرضية. والسؤال نفسه يضمن أن العهد القديم سيساء فهمه. ومن التناقضات الجوهرية التي تميز بين فهم الماضي الذى نجده متضمناً فى نصوص العهد القديم عن أى فهم حديث للتاريخ ما يمكن فى مفهومنا عن الواقع. وهذا الفارق جوهرى بالنسبة لفهمنا للنصوص القديمة لدرجة أننا نحتاج إلى تناوله بصورة مباشرة.

كان المفهوم القديم عن الواقع كمفهومنا عنه يقوم على التجربة. فليجأ كل من أفلاطون وأرسطو إلى التجربة مراراً وتكراراً للتعبير عن آرائه واستنتاجاته الفلسفية. وهذه أيضاً سمة ثابتة تميز الأمثال والأبيات الشعرية التي نجدها فى أدب الحكمة فى العهد القديم كما فى سفر الأمثال أو الجامعة أو أيوب. والقاعدة هي محصلة المشاهدة والتجربة. فنقرأ فى سفر الأمثال (١: ١٧): «لغة يابسة ومعها سلامة خير من بيت ملآن ذبائح مع خصام». وحتى أعمق المبادئ الفلسفية تصاغ بلغة أقرب إلى ما هو معروف. وهذه ليست فلسفة تفاؤلية. فهي غالباً ما تفصح عن عناء ووعى بواقع أشد قسوة: «الإنسان مولود المرأة قليل الأيام وشبعان تعباً؛ يخرج كالزهر ثم ينحسم ويبصر كالظل» (أيوب ١٤: ١). وكذلك فى سفر الجامعة (١١: ٧-٨): «النور طلو وخير للعينين أن تنظرا الشمس، لأنه إن عاش الإنسان سنين كثيرة فليفرح فيها كلها وليتذكر أيام الظلمة لأنها تكون كثيرة». ومما يسعد واضعى العهد القديم أن يستنبطوا النتائج الساخرة عن جهلنا على أساس محدودة تجربتنا. فيتأمل سليمان التناقض المفاجئ الذى تاتى به الملاحظة إلى المتوقع: «يوجد من يفرق فيزداد أيضاً ومن يمسك أكثر من اللائق وإنما إلى الفقر» (الأمثال ١١: ٢٤). والوعى بالجهل الإنسانى نجده يرد دائماً

فى تشبيهات مستمدة من التجربة. ففى سفر الجامعة (١١: ٥)، يوجه الفيلسوف بإشارة ضمنية إلى موتيفة «التمجيل» فى قصة «مواد ابن الرب» اتهاماً عاماً للمعرفة الإنسانية: «كما أنك لا تعلم كيف العظام فى بطن الحبلى كذلك لا تعلم أعمال الله الذى يصنع الجميع». وهذا الأساس فى التجربة يضى على الفلسفة القديمة سمة مباشرة حادة غالباً ما تفتقر إليها الآراء الأكثر تجريدية ونظرية، وهو ما يتضح فى أجلى صورته فى النقد الحاد للمعرفة التقليدية للرب فى سفر أيوب، فيواجه أيوب يهوه ويخاطبه من الريح قائلاً: «بسمع الأذن قد سمعت عنك والآن رأيت عينى» (أيوب ٤٢: ٥). ومرة أخرى يواجه صوت العقل المتضمن فى نصوصنا التراث بمعرفته بالتجربة. فيتحد الفكر الفلسفى القديم بهذه الصورة من خلال إشارات متكررة إلى التجربة، سواء تجربة واضح النص أو تجربة المتلقين الجماعية. وحالة الأشياء هى دائماً الأرضية الثابتة للحقيقة فى النقاش.

ومع ذلك ، فإن التجريد من تجارب خاصة إلى إحساس أكبر بما هو حقيقى وزائف يتبع فى العهد القديم مساراً منطقياً يختلف عما يتبعه عندنا. فالتجارب الفردية فى العالم القديم تصفى عبر إدراك حقيقة أكبر أو تجربة أكبر. ومباشرة الأحداث فى الزمن قد تكون خادعة والعالم ليس دائماً كما يبدو. ويتم إدراك خصائص التجربة اليومية كتعبيرات عابرة متغيرة عما هو ثابت وبقى وحقيقى. ويعد هذا التغير والزوال سمة ثابتة تميز تجربتنا الإنسانية المادية. وحتى النهر العظيم وعلى الرغم مما يبدو عليه من ثبات فهو فى تدفق مستمر. ولا شئ نعرفه يبقى؛ فكل شئ يموت. والحياة نفسها هى كروح مثل سليمان الخالقة للحياة التى أشرنا إليها لتونا ليست حياتنا، بل تفر من قبضتنا. أما الروح المتحررة من تغيرات عالم المادة والباقية والحققة فهى تخرج عن نطاق تجربتنا. ونحن لا نتعرف عليها إلا بالسمع كمعرفة أيوب بيهوه. ويؤدى الشكل والجرم والروحيات والماديات والحقيقة والظاهر إلى إيجاد مفارقة كونية تحبط مثل الإدراك الإنسانية.

ثم ارتبط المفهوم التجريدى للحقيقة فى الفكر القديم ارتباطاً وثيقاً بالإحساس بما هو باقى وثابت ؛ أى بما له الخلود. فعالم تجربتنا المادى يتسم بالتغير والتحول ويعتوره الزوال وبالتالي فهو غير حقيقى. وحقيقة هذا التغير نفسها يجب إنكارها منطقياً. والروح الحققة الخالدة التى لا تتغير هى أيضاً المجهول. وليس للإنسان إلا التفكير - مجرد نوع ،بأبر من التفكير - فيما له الخلود، وليس له أن يدركه. وهذه السوداوية والإحباط المعتومان اللذان اعتبرا سمتين جوهريتين فى الإنسان أزالا أى إحساس

بالتاريخ كما نعرفه، أى كسررد للتغيرات وما يطرأ على مجتمع من المجتمعات من تطورات عبر الزمن. والأحداث بغض النظر عن كونها حقيقية أو مهمة فى حد ذاتها لم تكن سوى الجزء الظاهر من حقيقة يكمن تحته التغير والتحول . فلم تكن لها أهمية كبيرة فى حد ذاتها، بل لم تكن لها أهمية إلا بسبب ما تقدمه من إشارات إلى الحقيقة الخالدة السامية التى لا تتغير لدى من يتدبرون الماضى.

وبما أن إدراك الحقيقة ينبئ بتراث من تدبر الماضى، فإن ما نطلق عليه تعسفًا كتابة التاريخ القديمة بينما يجدر بنا أن ننظر إليه كتناول للأصول والأصول (بما فى ذلك قصة الخلق نفسها) يتخذ الدور المحورى فى هذا الجنس الأدبى. فالمرء يعرف فى الفكر القديم بأصله، لأن كل شئ موجود بالفعل فى الخلق. وقدر الإنسانية ومصيرها مفهومان محوريان يريان جوهر الحقيقة والأحداث كمحصلة للمشينة الإلهية فى الخلق. وما نراه باعتباره العالم التاريخى للتغير والأحداث هو فى نظر واضعى العهد القديم تكشف ظاهرى لما هو كائن. وسمة الزوال التى تميز الأحداث التاريخية تحتاج إلى تفسير لكى يتم إدراك الحقيقة التى تعكسها هذه الأحداث.

والتقسيم الزمنى فى هذا النوع من التاريخ لا يستعان به كمقياس للتغير. فهو يربط بين الأحداث والأشخاص وقيم الصلات ويخلق الاستمرارية. إنه يعبر عن سلسلة متصلة تصل الماضى بالحاضر. وهو ليس إحساسًا متصلًا بالزمن بقدر ما هو إحساس متماسك به. وهو يساعد على تحديد هوية ما هو زائل وعابر وعلى إضفاء الشرعية عليه. والزمن ينم عن تكرار للحقيقة بأشكالها المتعددة. ولم يكن التقسيم الزمنى القديم يقوم على إحساس بدوران الزمن بمعنى العودة إلى واقع أصلى. ولا وجود للمثال الأول على أى حدث إلا للدلالة على نمط من التكرار. ولا معنى لأن يكون الحدث سابقًا لحدث آخر أو لاحقًا له. فكلهما موجود كتعبير انعكاسى لحقيقة عليا. وترتبط الفكرة الفلسفية الواردة بسفر الجامعة (١: ٩-١١) بهذا الإدراك القديم للزمن:

«فليس تحت الشمس جديد. إن وُجد شئ يُقال عنه انظر هذا جديد فهو منذ زمان كان فى الدهور التى كانت قبلنا. ليس نذكرُ للأولين، والآخرين أيضاً الذين سيكونون لا يكون لهم نذكرُ عند الذين يكونون بعدهم»

وحين خلق الرب العالم خلق السماء والأرض وكل ما فيهما. وكل التاريخ مشمول فى الخليقة. وهذا أيضاً يقع وراء فكرة «القدر» التى تعكس كمقدمة منطقية للأساسة اليونانية صراع الإنسان مع القدر. ورد الفعل الوحيد المناسب هو القبول والفهم.

والبنية المحورية للإحساس بالواقع ضمن رؤية العالم هذه ليست معقدة. فهي جدلية محورية بالفعل في الإصحاح الأول من سفر التكوين، في الأنشودة الكبرى التي تحتفي بالكون في سياق معجزات الخلق في كل يوم من أيام الأسبوع وتنتهي بخلق يوم السبت الذي يستريح فيه الكون وخالفه. ويتميز كل يوم من أيام الخلق بتكرار بعبارة موجزة هي: «ورأى الله النور أنه حسن» (التكوين ١: ٤). ويتوقف هذا التكرار في اليوم السادس من الخلق بملاحظة تقول: «ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جداً» (التكوين ١: ٣١). وهذه العبارة المتكررة التي تفيد بأن كل ما خلقه الله طيب تؤدي وظيفتين: فهي تفتتح لغة الخطاب الكلاسيكي عن العدل الإلهي: فكيف يمكن أن يكون الله طيباً ويخلق العالم الذي نعيش فيه؟ المشكلة هي وجود الشر في عالم خلقه الله. ويتدخل واضع النص في المناقشة متخذاً جانب الله. فكل فعل من أفعال الخلق حسن، وكل الخلق حسن للغاية. إلا أن القصة تؤدي دوراً ثانياً أيضاً بصورة صامتة وضمنية. فهي تستلهم موتيف السيد والمسود الأساسية وتصور الخالق في صورة الخير المطلق. فهو يخلق كل ما هو طيب في هذا العالم. والطيب هو ما يراه طيباً. والحقيقة أن الشيء طيب لأنه يراه كذلك. والله في كل قصص العهد القديمة هو الوحيد المستقل بذاته بحق، فهو الذي «يفعل ما يراه طيباً». ونحن نعلم أن العالم عندما خلق كان طيباً، لأن الله رآه كذلك. والمعيار الإلهي هو المعيار المطلق؛ وما يراه خيراً فهو خير.

ثم يقضى واضع النص على تفاؤل الصورة التي رسمها. والتوتر الكامن في هذه الصورة التي رسمها الرب يرى الخير كله ومطلع على العالم الذي نعرفه يتغلب على القصص المفرطة في التفاؤل. ففي اليوم السادس من الخلق والذي ينتهي بنظرة رضا من الرب إلى العالم الذي خلقه على صورته! فما تم تخطيطه كصورة مصفرة للخلق هو النقص الذي شاب صنعة الرب الكاملة. والجنس البشري أيضاً - وهو على صورة الرب - سيفعل ما يراه خيراً. وهكذا يدخل الشر إلى العالم. وفي ضوء خلق العالم على صورة الرب لم يكن غريباً على أي من الأقدمين أن ترى المرأة في القصة التالية - «أم كل حى» - في فاكهة الشجرة المحرمة «خيراً» (التكوين ٣: ٦). ولما كانت تشبه الرب، وبما أن الطاعة ليست فضيلة إلهية فقد كان هذا متوقعاً. والمنظور الفكري لهاتين القصتين واضح. فالاختلاف بين ما يراه الرب خيراً وما يراه البشر خيراً كان ماثلاً بالفعل عند الخلق. والتاريخ التوراتي مصور بلغة المصير الإنساني الكامن في طبيعتنا. ولا جديد تحت الشمس، والقصة الطويلة التي ترد في سفر التكوين ليست سوى صورة ممتدة إلى ما لا نهاية لصراع الإرادة الأبدى بين الأب الإلهي وبينه بما في ذلك بكره شعب إسرائيل.

هذا الإحساس بالتاريخ كصورة للخلق، وهذه النظرة إلى الإنسانية وهي تعيش قدراً رسمته طبيعتها يغلبان على رؤية العهد القديم للتاريخ كتكرار لما هو كائن دائماً. وهو يتضح في أجلى صوره في القصص العديدة التي تقدم التيمة المتواترة للخلق الجديد والبدايات الجديدة والأمل الجديد. وكلها تواصل تناقضها مع قصص العناد الإنساني. وفي خلق هذه السلسلة القصصية المتواترة، نجد أصداء متكررة لشخصيات تؤدي نفس الوظيفة أو ما يشبهها. وكلها تعكس حقيقة عليا واحدة من منظور توراتي. ونوضح ذلك بثلاثة أمثلة على هذه السلسلة من القصص.

١. هناك قصتان كبيرتان في العهد القديم نرى فيهما شعب إسرائيل القديم وهو مسوق عبر الماء لبدء حياة جديدة. ففي سفر الخروج (١٤-١٥)، يقود موسى شعبه ويشق البحر ويمشي بهم على أرض يابسة بعد أن انحسر الماء على الجانبين. وتحول من كانوا عبيداً لا حول لهم ولا قوة في مصر إلى شعب منتصر قاده الرب إلى النصر. ونفس موتيفة عبور الماء هرباً من الهزيمة إلى النصر تجد مكاناً لها في سفر يشوع. فيقود الحضور الإلهي الشعب في الماء دون أن يبتل عبر نهر الأردن حيث «تقف» (مياها) ندأً واحداً (يشوع ٣: ٧-١٧). إنه شعب إسرائيل جديد يخرج من التيه الذي يغشى الأرض. ونرى هدى ضعيفاً لهذه الموتيفة أيضاً حين يعبر الأب المؤسس يعقوب مخاضة ييوق في سفر التكوين (٣٢: ٢٢). وفي هذا العبور يتحول إلى إسرائيل. والحقيقة العليا التي تتكرر في هذه القصص هي انشقاق الماء بسبب الاضطراب الذي صاحب الخلق حيث أمر الرب الماء أن «تجتمع في مكان واحد وتظهر اليابسة» (التكوين ١: ٩).

٢. تعد مجموعة الأناشيد الكبيرة التي تتنبأ بدمار بابل على يد يهوه «رب الجيوش» في سفر إرميا (الإصحاح ٥٠ و٥١) صدى واضحاً لقصة برج بابل في الإصحاح الحادي عشر من سفر التكوين. إلا أن القصة تكرر أيضاً القصص المتشابهة لدمار السامرة وأورشليم والتي وردت في سفر الملوك الثاني (١٧ و٢٥). وما كل نبوءات الدمار ضد أعداء شعب إسرائيل (إرميا ٤٦-٤٩) سوى تنويعات على تيمة واحدة. وكشرح للأحداث الإنسانية، فإن هذه الأناشيد والقصص التي تحكي عن غضب الرب على المدن والأمم تكرر حقيقة عليا هي حرب يهوه على الكافرين. والميثولوجيا الجوهريّة التي يبنى عليها مجاز هذه الحرب وهذا الدمار نراها بصورة أوضح في الإشارات الكونية الواضحة في قصص الطوفان (التكوين ٦-٩) وسندوم وعمورية (التكوين ١٩). ويلعب كل من نوح ووط دور السبي لن نجا من شعب إسرائيل. «فوجدنا نعمة في عيني

الرب» (التكوين ٦: ٨). إلا أن هناك تنويعاً أسطورية أخرى لهذه الموتيفة تتكرر في كل سفر الزامير حيث نرى الصراع السامى بين الحق والشر متمثلاً في مجاز الحرب الكونية التى يشنها يهوه ومسيحه على الأمم كما فى الإصحاحات ٢ و ٨ و ٨٩ و ١١ من سفر الزامير. وكلها تعبر عن الهيمنة الإلهية على الحقيقة. وإيجاده مصدراً للتويع على هذه التيمة فى سفرى دانيال والرؤى، يقول يهوه لمسيحه (والجمهور الضمنى للشاعر الذى يكشف للحظة مغزى هذا المجاز بلغة التقوى): «سلنى فأعطيك الأمم ميراثاً لك وأقاصى الأرض ملكاً لك، تحطمهم بقضيب من حديد مثل إناء خزاف تكسرهم» (الزامير ٢: ٨-٩).

٢. ومثالنا الثالث على سلسلة من المجازات تكرر حقيقة عليا فى كل قصص العهد القديم عن الماضى فى جزء محورى من بنية ما يعتقد أنه ماضى شعب إسرائيل التاريخى. فتيمة عبور البرية تمثل أرضية أولية للمجموعات الممتدة من التشريع والحكمة التى نجدها فى بقية أسفار موسى الخمسة. فبدأ شعب إسرائيل فى عبور الصحراء بعد عبوره البحر ويستعد منذ الإصحاح ٢٣ من سفر الخروج لدخول الأرض الموعودة. ويجمع موسى توراته الأخذة فى التضخم بصعوده لجبل الطور فى ما لا يقل عن ثمانى مرات مختلفة. ويبدأون فى «التنمر» و«التراجع» لتأجيل الخطوة طوال رحلتهم فى البرية. وفى النهاية، وفى أواخر سفر العدد، يعلن يهوه فى ثورة غضبه أن هذا الجيل لن يدخل أرض المعاد. ويتحول الصحراء إلى منفى «لن يأتون أن يمشوا فى طريق يهوه». وتنتظر القصة طوال جيل كامل مدته أربعون سنة حتى يدخل شعب إسرائيل الذى وعدت به إلى الأرض مع يشوع. والتحول عن تيمة عبور البرية إلى الوقوع أسرى فى صحراء التيه هو تحول يسمح بأن يكون الجزء الأخير بأكمله من أسفار موسى الخمسة هو موضوع لتأمل التيه مع موسى فوق جبل نيبو فى سفر التثنية. ويتطور بنو إسرائيل عبر تيمات العقاب والإدراك والإذعان بما يسمح بإنهاء قصص أسفار موسى الخمسة فى خطوة تشبه النهاية التأملية لسفر الملوك الثانى بمدينة بابل.

ونفاجاً أيضاً بالموروثات القليلة التى لدينا والتى تمدنا بلمحة عن أورشليم من موروثات بديلة إلى موروث يرى أورشليم وقد أخذت إلى التيه مراراً وتكراراً فى سفر إرميا. وفى الإصحاحات الأولى من سفر نحemia، تُهجر أورشليم وتصبح أطلالاً وتُحرق بواباتها. ويشرع نحemia الذى كان أحد موظفى البلاط الفارسي فى إعمارها. وتسيطر هذه الصورة على خيالنا عن الماضى بينما يستعين سفر المراثى بمجاز أورشليم

كصحراء ميتافيزيقية، وتيهها هو غياب الرب عن المدينة. ويقدم صورة لأورشليم تجتاحها الفوضى والعنف، فهي أرض خراب من الناحية الأخلاقية. وينتمي مجازاً الفوضى والته في العهد القديم إلى سلسلة شائعة من الموتيفات؛ فكل منهما صدى للأخر، وكل منهما يهيئ حياة «شعب إسرائيل الجديد». ويتم التأكيد على النعمة الميثولوجية واللاهوتية لهذا الأدب في سفر إرميا (٤: ٢٢-٢٨). فيستعين إرميا بنفس لغة «الفراغ الهبولى» البدائية التي يفتتح بها سفر التكوين، في وصف أورشليم كعدم يشبه ما قبل الخليفة. وحتى الجنة بلا نور. وتجتج جبال أورشليم من أصول حكمتها. ويبدو إرميا وكأنه يريد صور افتتاحية قصة الجنة (التكوين ٢: ٦). وينظر الشاعر إلى أورشليم (جنة يهوه ونشيد الأنشاد) و«لم يكن هناك بشر»؛ وحتى طيور السماء لا ذت بالفرار؛ ولم يكن هناك مطر، فصارت الأرض المثمرة يباباً بلقاً.

وبعيداً عن تقديم أية بنى لتاريخ الماضي، فإن هذا النوع من الفراغ الصحراوى والته يماثل موروثة الية الخاصة بالدير وأباء الصحارى. إنه دليل الروح المظلم عند الزاهد ويعبر عن تجربة الورع والسعى إلى الهداية من خلال الصلاة والصوم. وما نهمله دائماً في كل قراءتنا الساذجة للعهد القديم كتاريخ هو الصوت في النصوص. إذن كيف ينبغي لنا أن نقرأها؟ وما هي الحقيقة التي يشير إليها النص ضمناً؟ هذان سؤالان يخلقان موضوعاً لمناقشتنا.

نود أن نتهى هذا الوصف للتاريخ الممل بمثال أخير. فالعهد القديم لا يقدم لنا قصصاً ثم يترك لنا تفسيرها. ولو فعل لظننا أننا يمكن أن نقرأ قصة واحدة أو أنشودة واحدة كمصداق للورع في عصر من العصور، بينما يمكن فهم قصة أو أنشودة أخرى بأنها تشير إلى أحداث تاريخية. وكان المؤرخ حينئذ سيقصر على جوانب التراث التي تحمل إشارات ذات طبيعة تاريخية. إلا أن العهد القديم يفسر ما يجمعه أيضاً. أى أنه ينبئنا بالطريقة التي ينبغي أن نقرأ بها التراث وأن نفهمه. وهذا التفسير الفوقى الذى يعكس تناولاً قديماً لمعنى التراث يعد أمراً جوهرياً؛ فهو صوت التراث. وسنعود إلى هذه النقطة مراراً وتكراراً في مناقشتنا. ففي سفر المزامير، كثيراً ما نصادف عناوين مختصرة تضيف على الأناشيد مختلفة مناهجاً قصصياً وتفسرها. وبعض هذه العناوين تربط بين أناشيد داود وتبين للقارئ كيف يفهم المزمور. وبذلك يبين لنا الكاتب ضمناً كيف نفهم داود من خلال اختيار الأناشيد المقدمة لداود لينشدها. وداود في حالة فرار دائم من أعدائه أو «لأنه يبهوه». فيغنى على أحزانه ومخاوفه ويعبر عن أمله في أن ينجيه الرب. وضمير المتكلم يسمح للقارئ بإسقاط النص على متاعبه الخاصة.

فيشاركون داود الغناء؛ وهم بذلك يستحضرون نوعاً من الإدراك اسمو داود. وتدلنا هذه الفقرات على فكر جامعي المزامير فيما يتعلق بشخصية داود التراثية.

وأساليب المعالجة هنا تشبه الطريقة التي تقدم بها قصص الإنجيل عيسى المسيح في دور الفيلسوف الكلاسيكي كرجل تقوى وزهد، وهو نور نجده ماثلاً في أدب العالم القديم ولا يقتصر على الشخصيات التي تماثل أيوب وسليمان في عالم العهد القديم، بل ينتشر في كل الأدب الفلسفي القديم من النصوص التعليمية المصرية في العصر البرونزي إلى فلاسفة الألب الهيليني الأرسطي الساخر. ولا نجد مثلاً على ذلك أوضح من قصتين لداود وعيسى؛ البطل المحوري في كل منهما يصعد الجبل ليتعبد.

وفي الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الثاني، يقع داود أسيراً لجيش ابنه أبسالوم ويتخلى عنه كل أصدقائه ويفقد كل أمل ويصعد إلى قمة جبل الزيتون ويظل على مقر حكم مملكة أورشليم حيث يتولى أبسالوم زمام السلطة. ومن المهم أن هذا المشهد وقع على قمة جبل الزيتون، لأن النص ينبئنا أن «البشر يميلون للذهاب للدعاء هناك» (صموئيل الأول ١٥: ٣٢). وهنا أن لداود أن يكرس نفسه للتعبد. وتصور القصة وتردد النصح الإلهي الذي ورد في سفر المزامير (٢: ٨): «سلني فأعطيك الأمم ميراثاً لك». وتحول القصة إلى حكاية رمزية عن قوة الدعاء. ولم يتبق شيء لداود، فيصعد هذا الجبل كما لذه الأخير في يأسه، ويبكى وهو في طريقه إلى أعلى الجبل؛ ويصعد حافياً مطأطئ الرأس هو ورفاقه. وأبسالوم بالنسبة لداود هو الملك. وفي حديث داود إلى صانوق تفصح القصة عن موضوعها. فاسم صانوق (صلاح، إدراك) يعد تلميحاً للقارئ. وتتخذ القصة مكانها في التراث كتصوير لطريق التقوى نحو الصلاح. وهذا الطريق اللاهوتي هو الذي يقطعه داود بالصلاح؛ لا مجرد المنحدر الجغرافي والتاريخي الذي يقع خارج أورشليم، بل الجبل الذي يعد اختباراً لحياته في جوهرها: «لو وجدت الحظوة عند يهوه فسيجعلني أرى مرة أخرى تابوت عهده ومثواه» (أي أورشليم). ثم يأتي مفتاح التقوى الذي تفتح به الحكاية كلها. «ولكن لو قال إنه لم يعد يهتم بي فليفعل بي ما يراه خيراً». ويصعد داود الجبل كرجل تقوى في تسليم تام. إنه نموذج للملك المثالي وصورة لكل تقى «عابد ليهوه». ويعبر داود الجبل، ويموت أبسالوم. ومع أنه كان مسيح يهوه فقد مات مهانئاً وهو معلق فوق شجرة. ويهبط داود عائداً إلى أورشليم ملكاً عليها على ظهر حمار؛ إنه عبد يهوه المخلص يدخل مملكته!

وفي الإنجيل يكرر عيسى المسيح قصة داود كحكاية كل تقى كما ورد في إنجيل مرقس (١٤: ٢٢-٤٢)، صورة للتفاني في التعبّد كما وردت في الفقرة الثامنة من

المزمور الثاني. وفي خاتمة قصته يحيل مرقس دور أفسالوم في نسخته من مسيح يهوه إلى جلجوثا. وقبيل خاتمة القصة، كان عيسى قد استقبل في مملكته وهو على ظهر حماره في قصة دخوله لأول مرة إلى أورشليم. وفي الليلة السابقة لوفاته، يؤدي دور داود كزاهد تقى فوق جبل الزيتون. فيصعد الجبل إلى روضة جثسيمان مما يذكرنا ببستان يهوه وشجرة الحياة. ويتخلى عن عيسى كل أصحابه كداود؛ فيعانى اليأس ويفقد الأمل. فيمضى إلى جبله للتعبد ويردد كلمات داود بصوت الموروث: «لتنفذ مشيئتك لا مشيئتي». فما الذي يقصده النص بتكراره لهذا الحدث؟ إن كلاً من داود وعيسى يلعب دور الفيلسوف التقى الذي يتأمل ويتفكر أملاً في السير في طريق الأبرار مع القصة. ويدعو كلاهما حيث ينبغي للمرء أن يدعو سعيًا إلى الإرث. والقارئ الضمني هو من يدرك أن الإنسان لا يدخل مملكته بمشيئته بل بمشيئة الرب. وهذا هو تكرار التاريخ: تناول فلسفي لغزى التراث.

٣. قصص الصراع

إن التساؤلات المحورية المتعلقة بالعهد القديم والتاريخ لا تهتم بقضايا التاريخ بقدر اهتمامها بتفعيل النص. فحين نتعامل مع القوائم الافتراضية للملك دول بني إسرائيل ويهوذا ، والتي يفترض أنها تمت الاستعانة بها في وضع سفر الملوك الثاني، فإن الاهتمام ينصب على قضايا الشرعية والاستمرارية والتوازن. وإذا كانت ثمة فجوات في مصادر الكاتب، فقد ملأها من وحى خياله، بل بأصدااء لأسماء مدرجة بالفعل في القوائم نفسها. فما الضرر من وجود يريعام آخر؟ فالقوائم وضعت لتوازن كل منها الأخرى ولتؤكد ما وتكررها. والتوازن والتماسك هما اللذان يساعدان على الإقناع. «في السنة الثانية عشر لأحاز ملك يهوذا ملك هوشع بن أيلة في السامرة على إسرائيل تسع سنين. وعمل الشر في عيني الرب ، ولكن ليس كملوك إسرائيل الذين كانوا قبله» (الملوك الثاني ١٧: ١-٢).

والقطبية والتناقض هما البنية الوظيفية المحورية الأخرى للقصص في العهد القديم والسلسلة الممتدة من القصص التي تدور حول بني إسرائيل القدماء والتي ترد بدءاً من سفر التكوين وحتى نهاية سفر الملوك الثاني. إنها عنصر بنائي للقصص، وكل جزء فيها لا يقل أهمية عن التكرار في اختلاق حكاية عن ماضى بني إسرائيل. واستقطاب الشخصين يستكشف التنوعات على تيمتين: الترديد والمنافسة. وتتداخل كليهما في العديد من القصص.

فالقصاص التي تدور حول الآباء في سفر التكوين مثلاً تقوم على أساس تكرار التيمات المحورية من خلال ثلاثة أزواج متتالية من الأبطال: أبرام ولوط، إسحق وإسماعيل، يعقوب وعيسو. وكلهم يؤنون أنوار الآباء المؤسسين لشعوب فلسطين القديمة. ويشارك كل منهم في ترويض موتيفة الحبكة التي تبني حبكة الشعوب التي وعدنا إلهها بأرضها منذ أقدم العصور. والتمية تنويع كونية على قصة سفر الخروج الخاصة ببنى إسرائيل في القبة والتي تقوم على تيمة إله بلا شعب يعثر على شعب بلا إله. وكل الأمم لها مثل هذا القدر الإلهي. وتستخدم هذه الحبكة السائدة لافتحا القصة الأكبر بدءاً من سفر التكوين وحتى نهاية سفر الملوك الثاني، فتخلق موتيفة سائدة «لبنى إسرائيل» كبشر في جوههم. فهم جوالون عبر الحياة. وفي قصص الآباء، ترتبط هذه الموتيفة بموتيفة القدر العنيد. فالأرض أرضهم لا بمنحة ووعد إلهي بل بإذن. وتبني تيمة الارتباط قديراً بالأرض في أجلى صورها في تنويع الأناسيد على هذه القصص التي تدور حول صلات يهوه «يشعبي». وتقوم «أنشودة موسى» كما وردت في الإصحاح ٢٢ من سفر التثنية بوظيفة شرح لاهوتي على القصص التي سبقتها. فهي تلخص أسفار التوراة الخمسة وتختتم القصة المطولة التي تتناول الأصول والتي يفتتحها «سفر التكوين». وأنشودة موسى تذكر القارئ بالمغزى الكوني الخالد لقصص شعب إسرائيل كرمز للإنسانية والابن البكر ليهوه. وتوجه لفتحاحية الأنشودة الدعوة للمستمع لأن يتذكر حكايات الحكمة القديمة وقصص خلق الأرض فيها:

«أذكر أيام القدم وتأملوا سني دور دور. اسأل أباك فيخبرك وشيوخك فيقولوا لك. حين قسم العلى للأمم حين فرق بني آدم نصيب تخوماً لشعوب حسب عدد بني إسرائيل. إن قسم الرب هو شعبه، يعقوب جبل نصيبه» (التثنية ٣٢: ٧-٩)

وقصة الإله الأعلى إيل عليون الذي يقسم العالم بين أبنائه أو «أنبيائه» هي أيضاً تنويع تشبه «مائدة الأمم» الجغرافية (التكوين ١٠) التي تلى قصة الطوفان. وتتبع قائمة النسل ترتيباً متتالياً تبعاً لأبناء نوح الثلاثة. ويمثل كل منهم إحدى قارات العالم القديم: سام (آسيا)، حام (أفريقيا) ويافت (أوروبا). وكل الأبناء المدرجة أسماؤهم تمثلهم أسماء جغرافية في هذه التقسيمات. ويتم تصوير كل من الآباء كآب لمدينة أو منطقته أو شعبه. وتمثل أنشودة موسى في الإصحاح ٢٢ من سفر التثنية الجانب السماوي من هذه الأسطورة وتصور في شكل إعادة صياغة للأساطير القديمة التي تصور آبا الآلهة وأبنائهم يلتفون من حوله. وهم أنبياءهم ويمثلونهم ويضعون إلى كل الأمم. فهو ماثل من خلال بنيهم الذين تُعطى لكل منهم أرض خاصة به. واستقبل يهوه يعقوب

لورائته؛ وجعل إيل عليون يهوه رباً لإسرائيل. وتفسر لنا هذه الأنشودة بعض القصص كتلك التي وردت في سفر التكوين (١٢-٣٢) حيث يعبر يعقوب يَبوق لبدء حياته الجديدة باعتباره إسرائيل، ويصارع يعقوب عفريراً ليلاً على ضفة نهر. وفي صراع إثبات الذات هذا، يتغير اسم يعقوب إلى «إسرائيل» لأنه «صارع إيل». وتنتهي القصة بتورية إسمية أخرى حيث يطلق يعقوب اسم فنيئيل على المكان لأنه رأى فيه «وجه إيل». ويفسر الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية كل قصص يهوه وألهة الآباء بوصفها قصصاً يمكن أن يلمح من خلالها إيل عليون أو «الإله الأعلى». فالتراث لا يقتصر على جمع القصص، بل يفسرها لاهوتياً.

وفي تيمة التيه الخاصة بالسبى والذهاب أينما شاء الرب، نجد الموتيقة السائدة الخاصة بسلسلة قصص سفر التكوين وحتى سفر الملوك الثاني. وتستمد هذه حبكةها من رحلات بني إسرائيل بدءاً بقصص آدم وهابيل وبرج بابل والتي يأتى الجنس البشرى كله فيها من أرض «قديم» («الشرق» حرفياً) حيث بدأت الحياة الإنسانية كما نعرفها. وتحمل قصة برج بابل كما وردت في الإصحاح ١١ من سفر التكوين أصداً ضمنية لحكايات الدمار والته المكررة في القصص التالية لها وعن غضب الرب على مدن سدوم والسامرة وأورشليم. وفعل الشعب في بناء البرج «ما رأوه مناسباً» وشيدوا برجاً عالياً «ليصنعوا لأنفسهم اسماً». وللحيلولة دون تحولهم إلى أشباه آلهة (لا يتمتع عليهم كل ما ينوون أن يعملوه) فرق يهوه اللغات بينهم. وهذه قصة تتناول أصل لغات العالم وتلخص القصة المتكررة عن البشرية في بحثها عن طريقها. ويبدأ هذا الخيط القصصى بقصص آدم وحواء في الجنة وقتل هابيل لأخيه قابيل. وفي رد فعل للغطرسة في كل من هذه القصص، يقوم يهوه بطردهم من قديم أرض الخليقة إلى عالم حقيقى. والموتيقات السائدة في مثل هذه القصص هي التيه وضياح الأصول. وهنا يبدأ خط حبكة قصة تيه بني إسرائيل ولا ينتهى إلا بدمار بابل الثاني في أورشليم ومعبدده. وأورشليم أيضاً لم يشيدها الرب، بل شيدتها «أيدي البشر». وتضع قصة ترحيل بابل نهاية ساخرة للقصص في سفر الملوك الثاني.

هذه القصة الأساسية التي تدور حول الطموح الإنسانى والتي تبدأ ببابل وتعود إلى بابل والتي بدأت تغلب على تراث العهد القديم هي قصة تركّز على تنافس الإرادات بين الإله والبشر. والتيمة البنائية التناقضية الكبرى لاختيار شعب إسرائيل ثم ندم يهوه على اختياره ثم نبذ بني إسرائيل وتدميرهم تقوم على قبول بني إسرائيل لعهد يهوه الذي جعلهم شعبه المختار ثم خيانتهم ونبذهم للرب، وهو ما أدى إلى مصير رسماً

غضب الرب. والقصة السائدة هي قصة الفطرسه والقدر، أو النزاع والكفاح. إنها أكثر من مجرد قصة عن وعد مؤجل. وهذا السرد المتسلسل الذي يميز قصة أصول بني إسرائيل عن أبرام وما بعده يبرز كقصة عن إلغاء الوعد. والماضى هو مشهد عن إخفاق كُتب على «بني إسرائيل الجدد» أن يتغلبوا عليه حيث يخضعون لمشينة الرب لهم في النهاية. فهي ليست قصة عن الإيمان التوراتى، بل عن الردة الإنسانية. وقصة كهذه تتطلب نبذ الماضى والتوجه نحو مستقبل جديد. وهذا التوجه المستقبلى الخاص بالمفهوم المثالى لـ «بني إسرائيل الجدد» هو الذى يميز هوية حملة التراث.

والسرد القصصى الذى يلخص هذه التيمة ويمدنا بنموذج أصلى لها يفسر ضمناً السلسلة السردية التى تقدمها هو قصة الطوفان، وهى حكاية ساخرة تدور حول نوح باعتباره الرجل الذى أتى للبشرية فى النهاية «بالخلاص» و«التصالح» (ناح). فتجد البشرية فى نوح نهاية لغريتها عن التراب الذى خلقت منه (التكوين ٥: ٢٩). وحين يقدر لنسل أبرام أن يكون أبناء يهوذا البكر وورثته ويصبحوا شعباً عظيماً ويكون عددهم كعدد نجوم السماء ورمال البحر، تقدم قصة الخلق جنساً بشرياً خلقه الإله على صورته ليكونوا أبناءه. ويبارك الرب البشرية ويكتب عليها الخصب لكى تملأ الأرض. وتبدأ قصة الطوفان «حين ابتدأ الناس يكثرون على الأرض» (التكوين ٦: ١). وعلى النقيض مع الإله الخالق الذى يرى كل خلقه حسنة، فإن «كل تصور أفكار قلب الإنسان إنما هو شريره» (التكوين ٦: ٥). وتقدم القصة موتيفة متميزة وتثير القلق ستردد أصدائها فى كل ما يتلوه من قصص. فقد «حزن الرب أنه خلق الإنسان فى الأرض وندم فى قلبه» (التكوين ٦: ٦). وتيمة الندم والشك الإلهى فى قيمة الخلق هى تيمة كونية ترتبط بمأزق الحرية الفلسفى، أى الصراع الجوهرى بين الإنسان وقدره.

وتستمر قصة أصول بني إسرائيل التى تتطور فى القصص التى تناول الآباء المؤسسين وتكرر نفس التيمات. ويندم يهوذا على هذا الخلق أيضاً. وقصة بابل ليست عن بابل وحدها. فقد كان بنو إسرائيل وكل البشرية فى وادى شنعار. وتصور القصة الأمم وقد تفرقت على وجه الأرض. وقصة أصول بني إسرائيل هذه والتى تبدأ بقصة برج بابل ليست ملحمة خاصة أو قومية؛ بل هى قصص كونى. فبنو إسرائيل هم النموذج الأول «لطريق الجسد» فى العهد القديم. وهى تقف على النقيض من «طريق الأبرار». وقصة بني إسرائيل القدماء هى نموذج لأسباب النقص بالنسبة للبشرية فى العالم كله، حيث يؤدى بها غرورها مراراً وتكراراً إلى «اتباع سبيل الضلال» بدلاً من «سبيل التوراة».

ووضع الآباء المؤسسون على التوالي في تعارض متناقض مع المتنافسين أبرام ولوط، وإسحق وإسماعيل، ويعقوب وعيسو. فتقدم سلسلة القصص الأولى مجرد تعارض قطبي بلا صراع. والصراع ساخر ومقيد. فأبرام يفوق لوطاً في السخاء والسيادة. ويقرر لوط بمحض إرادته أن ينتقل إلى الأرض المقدرة له بوادي البحر الميت (التكوين ١٣). وبدون اختيار من جانبه يصبح جد شعبي عمون ومؤاب في ما وراء نهر الأردن (التكوين ١٩). ويرحل أبرام عن الأردن ويتغير اسمه إلى إبراهيم، وهو ما يفسره سفر التكوين (١٧: ٥) بأنه اسم رمزي. ويقدر له أن يكون «أباً لجمهور من الأمم». وهذه القيمة من التراث الشعبي الفلسطيني هي التي تستخدم في قصص إبراهيم لتقديم القيمة السائدة لنبي الابن البكر؛ حيث يتم تفضيل إسحاق فلسطيني على إسماعيل الجزيرة العربية، ويعقوب بنى إسرائيل على عيسو أنوم، وفي قصة يوسف يقع الاختيار على أفرام السامرة ليسود مرتفعات منسى. ومع ذلك فالخط القصصي لا يقوم على الانتصار، بل على المفارقة والنسخ؛ فتكمن أصول شعب إسرائيل في اختياره ضد كل التوقعات ليكون ابن يهوه البكر وتسلم الإرث الإلهي كما ورد تفسيره في الإصحاح ٤٩ من سفر التكوين والإصحاح ٣٢ من سفر التثنية. وتزداد السحب المنيرة في قصة الطوفان قتامة في مواجهة الشفق الصاعد في قصتي مملكتي السامرة وأورشليم. ويندم الرب مرة أخرى على خلقه حين نعيد اكتشاف التحذير المتكرر لابنه البكر والذي نجده متضمناً في ختام قصة الطوفان. ومن البقايا الحية أن شعب إسرائيل سيرث ذلك الوعد بينما يتبع ابن يهوه البكر «طريق الجسد». ففي سفر التكوين (٩: ١٤): «فيكون متى أنشر سحاباً على الأرض وتظهر القوس في السحاب إنى أنكر ميثاقى الذين بينى وبينكم ... فلا تكون أيضاً المياه طوفاناً لتهلك كل ذى جسد». وهذا هو الرب المشار إليه في أنشودة إرمياء الكبرى عن عودة شعب إسرائيل: «بالبكاء يأتون وبالتضرعات أقودهم. أسيرهم إلى أنهار ماء في طريق مستقيمة لا يعثرون فيها، لأنى صرت لإسرائيل أباً وأفرام هو بكرى» (إرمياء ٣١: ٩).

وهناك موتيفة للصراع العائلي بين والدي إسحق وإسماعيل يقوم عليها السرد القصصي الأبوي. ففي كل من قصتي إسحق ويعقوب، نجد الأم تفضل الابن الأصغر وتقف ضد الأب. ويتم تقديم الموتيفة أولاً بقيام سارة أم إسحق بضرب جارياتها المصرية هاجر أم إسماعيل ودفعها للهرب (التكوين ١٦) إلى الصحراء. وعنف سارة ضد هاجر مفعم بالتناقضات التنافسية مع قصة سفر الخروج الشهيرة التي تدور حول سوء معاملة الفرعون لثرية إسحق. وفي تكرار لقصة هاجر، يتم نفيها مرة أخرى إلى

صحراء ذرية ابنها (التكوين ٢١: ٨-٢١). ومصير إسماعيل هو بنو إسماعيل التاريخيون وهم العرب الأوائل الذين عاشوا في الصحراء الواقعة في جنوب فلسطين وشرقها.

وتأتى قصة إسحق بعد قصة إبراهيم. ومع ذلك فهي القصة الثالثة في هذه السلسلة التي تحمل وزن السلسلة القصصية المتنامية. وهي تكتسب تأكيداً وتؤكد حركات الحلقات السابقة من السلسلة وتختتمها. وتتخذ تيمة الصراع بين يعقوب وعيسو مكان المركز على مسرح سفر التكوين. وحتى قبل مولدهما يتقاتل الأخوان داخل رحم رفقة على مستقبلهما (التكوين ٢٥: ٢١-٢٢). وقدرهما المستقبلي كائنتين متعاديتين هو قصة مولدهما. فعيسو يبشره الضارية إلى الصخرة وكثيفة الشعر يميز تلال أنوم الصحراء ومراعى سعير. وقد ولد عيسو قبل أخيه. وكل فرق ضئيل عن قصة يعقوب يتعلق بتفاصيل صراعه. ويتغير اسمه كما تغير اسم إبراهيم من قبله، وكلا الاسمين القديم يعقوب والجديد إسرائيل هما «اسمان رمزيان» يرمزان إلى شعب إسرائيل القديم والجديد. وينعكس معناهما في الدور الذى تلعبه شخصيتهما في القصة، وتتشابه عنهما تيمنا القدر والهوية. وفي سلسلة من التوريات «يصارع» يعقوب «لاستئصال شاقة» عيسو، وقد ولد «قابضاً» على «كعب» أخيه. وقد يعنى اسم يعقوب فى العبرية أن «يخدع» ، وأن «يستأصل» أو «يقبض»، ويشبه لفظ «كعب» من الناحية الصوتية. وهكذا فإن ولادة يعقوب وهو قابض على كعب عيسو يشير إلى خداع عيسو وإلى استئصال شاقته فى النهاية. كما أن القصة تلعب فيما بعد على اسم إسرائيل باعتباره جد شعب إسرائيل وكتورية للفظين العبريين «شاريت» (صراع) و«ياشر» (الاستقامة أو الحق). وفى المشهد الختامى لحياة يعقوب كمخادع، يصارع يعقوب عفريتاً ليلياً على ضفاف نهر يَبوق (التكوين ٣٢: ٢٤-٢٢)، ويقاتله نون أن ينتصر أحدهما على الآخر، فيجبر يعقوب الإله على مباركته قبل إطلاقه عند الفجر. فيغير الرب اسم يعقوب إلى إسرائيل «لأنك صارعت الرب والبشر». وتقوم قصة التسمية القوية هذه بمهمة تحديد جوهر شعب إسرائيل ورسم قدره كأمة جديدة للحق من خلال الصراع «مع كل من الرب والبشر»، بينما تلعب دوراً فى قصة يعقوب وعيسو. فبمشهد المصارعة، تتحول علاقة يعقوب بعيسو. وقبل زيارة عفريت الليل كان يعقوب يهرب لقاء أخيه ويخاف على حياته. أما الآن فقد التقيا فى سلام واعتراف متبادل. فهو لم يعد يعقوب المخادع، بل إسرائيل «العدل» الذى يلتقى أخاه عبر يَبوق. وعيسو فى سلام فى أنوم كإسرائيل فى شكيم، وهى بلدة بالقرب من جبل جريزيم ويتحدد فيها مستقبل إسرائيل الدينى باعتباره مستقبل «بنى إسرائيل» أى السامريون الذين شيّدوا معبدهم فيها.

وموتيفة التحول في ذروة هذه الحكاية تعود في الأنشود التفسيرية في الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية والتي يتغنى بها موسى قبيل وفاته. ويقوم هذا التفسير بربط قصة تيه بنى إسرائيل في البرية بقصة صراع يعقوب ويعيسو ويميز تلك القصة كقصة تتعلق بالنسخ، حيث يتفوق الجديد على القديم. كما ينتهى صراع إسرائيل مع الرب في البرية، وأصبح من الممكن لموسى أن يودع الحياة. وكصور التيه اللاحقة من دمار السامرة وأورشليم، ينبذ الرب جيل التيه كله. وتعدّ الأنشودة إسرائيل جديدة لدخول أرض المعاد. وفي الفقرات الافتتاحية، يحدد موسى يهوه بأنه إله من أرض سيناء وسعير، إله من جبال أدوم، ويعرفه بأنه ملك الآلهة المتعال الحكيم:

«جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سدير وتلالاً من جبال فاران
وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم. فأحب الشعب، جميع
قديسيه في يدك وهم جالسون عند قدمك يتقبلون من أقوالك. بناموس
أوصانا موسى ميراً لجماعة يعقوب. وكان في يشورون ملكاً حين
اجتمع رؤساء الشعب أسباط إسرائيل معاً» (التثنية ٣٣: ٢-٥)

وهذا الإله يهوه الذى يرتبط هنا بإيل عليون الذى ورد ذكره بالإصحاح ٣٢ من سفر التثنية والذى يسيطر على كل الآلهة في أرضه يعطى توراته لا لبني إسرائيل وحدهم بل أيضاً للآلهة أنفسهم. وهذه بالطبع هي نفس شريعة موسى بتعبير سفر التثنية. وهذا الموروث أو «شريعة موسى» هو الذى أضحي الآن ملكاً ليعقوب وإراثاً لكل أسباط إسرائيل. وفي هذه الأنشودة الأخيرة في أسفار موسى الخمسة يتم تفسير قصص الأسلاف والأصول في صورة تعليمية. فلا يتردد الشاعر في تحويل السلسلة الطويلة من السرد الفنى فيختتم أنشودته بهذه المراجعة التفسيرية. فتجتمع الأسباط على حدود الأرض الموعودة وتستعد للرحيل عن البرية وعبر نهر الأردن مع يشوع. ويخرجون في رحلتهم إلى شكيم كما فعل يعقوب من قبلهم. فيخرجون ليلتقوا مرة أخرى في الإصحاح ٢٤ من سفر يشوع. وشكيم التي كانت سلف السامرة بمعبيها على جبل جريزيم هي المكان الذى كان يهوه فيه ملكاً لبني إسرائيل وشرعته وتوراته هما ثروتهم. وتترك قصة يعقوب واستئصاله لشأفة عيسو في تفسير التثنية نطاق التفسير العرقى الجغرافى وتحول إلى قصة دينية. ويدخل المصارعون مع الرب والذين نجوا من التيه إلى إراثهم. وتفسر أنشودة موسى مجاز الأرض الموعودة وتترجمه إلى شريعة وتوراة. وحتى الآلهة يتحتم عليهم أن يجلسوا عند قدمى يهوه يتدارسون التوراة.

وعندما يدخل يشوع أرض كنعان، يصبح أعداء بني إسرائيل هم الكنعانيون وهم السكان الأصليون «لأرض كنعان» وتسموا باسمها. وتؤدي طاعة تورا يهوه بشعب إسرائيل إلى شكيم وهم منتصرون. وهناك يتعهدون بالولاء ليهوه ونبذ آلهة أجدادهم، ويعيشون في سلام في حياة يشوع. وفي القصص التالية التي تدور حول القضية وشاؤول ومملكة داود، يقوم بدور الأعداء «الفلسطينيين» سكان سواحل فلسطين. وقبل يهوه ومدى الاعتراف به ملكاً وسيداً هو الذي يؤكد قدر شعب إسرائيل. ففي الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل، يفعل شاؤول ما يراه صواباً، فينبذه يهوه ويختار داود ليحل محله. وفي هذه القصص نجد أن الكنعانيين والفلسطينيين كالمصريين في سفر الخروج ليسوا سوى دمي تحركها مشيئة يهوه. والصراع الحقيقي هو صراع ديني. إنه صراع حول الاعتراف بيهوه ملكاً على شعب إسرائيل وسيداً له. ويقدم سفر الملوك تنويعاً على هذه التيمة في قصص سليمان. فيصبح الزواج بأجنبيات وعبادة آلهة أجنبية هو طريق الظلام في صراع شعب إسرائيل من أجل الدين الحق. وكما يتميز سليمان بثراته كملك عظيم وند للباطرة، فإن ثراه مفسد أيضاً. وتؤدي رده في النهاية إلى تقسيم مملكته إلى شمال وجنوب، ويتبع شعب إسرائيل والسامرة «سبيل الشر»، بينما تتبع يهوذا وأورشليم «سبيل يهوه» في تردد. ويقودنا سفر الملوك الثاني عبر قصص يربعام و«من اتبعوا سبيل يربعام» كأحاب وإزابل. وتضع القصة الشر في مواجهة مع الخير. ويتم إبراز دور الخير في النهاية بمذبحة يقوم فيها إيليا بقتل كل أنبياء بعل في الشمال بلا رحمة.

وما يتخذ نمط دائرة متبادلة من الخير والشر يصل إلى ذروته في خاتمة مكررة عن العقاب والدمار للسامرة أولاً ثم لأورشليم. وفي «يوم الغضب»، يقوم رب بني إسرائيل بزيارة شعبه مع الجيوش التي توصف بأنها جيوش عبيد يهوه، أي ملكا أشور وبابل. وفي هذه الخاتمة المزبوجة عن الدمار الشامل تعود قطيعة السرد القصصي الأساسية بوضوح. فهذا الصراع المتناقض بين أورشليم والسامرة لا يقل عن الصراع بين يعقوب وعيسو. وهو لا يقع بين بني إسرائيل والكنعانيين أو الفلسطينيين. فقد لعب بنو إسرائيل دوراً في قصة أخلاقية. والدور الذي لعبوه هو دور للبشرية كلها. فصارع إسرائيل الرب، وهو قدر سبق تعريفه في قصص سفر التكوين (١-١١) بأنه قدر كل إنسان. فمصارعة الرب هو الإنسانية، وهو قدر كل البشر. وقد يقول قائل إن بني إسرائيل تم تقديمهم كأمة فقدت إرثها. ولكن الأفضل أن نتبع نهج الإرث ونقول إن تورا الرب هي الإرث الحقيقي وأيس الأرض أو المملكة أو السامرة أو أورشليم. وحملة هذا الإرث وجامعوه يعتبرون أنهم هم الناجون العائدون المنتمون لـ «شعب إسرائيل

الجديد». وليس هذا مجرد تاريخ بتراكم التراث؛ بل هو تراث تم تفسيره. وهذه القصة الخاصة بشعب إسرائيل القديم تحدد لحظة التراث حقيقة الإنسانية.

هذه القصص التي تدور حول القطبية والصراع في مواريث الأصول التوراتية عن شعب إسرائيل القديم ليست قصصاً تعكس الصراعات الإقليمية والعرقية في الماضي. فهي ليست سوى وصف لما يعد في التراث صراعاً سامياً بين الخير والشر. والصراع الأولي المكرر في كل صراعات هذا الماضي المتوارث يشمل بحث الإله عن شعب، عمن ينبذون «سبيل البشر» ويلتزمون بقيم شعب إسرائيل توراتي حقيقي يختلف عن شعب إسرائيل القديم وعن السامرة وأورشليم القديمتين. وقصة العهد القديم التي تدور حول الصراع والحرب من موسى إلى يشوع وما حاق بأورشليم من صور الدمار نجدها تتكرر في الصراع الأبدي بين مشيئة الرب وغرور الإنسان.

ولا تتوقف القصة؛ فهي تنتهي بتثير الجدل. وليس لدينا تراث أصلي يفتتح بشعور بالانتماء. فتختتم القصة بالنبذ في يوم العقاب الإلهي؛ فيحقيق العذاب بالسامرة وأورشليم في تكرار لما حاق بسدوم وعمورية، ويعود بنو إسرائيل مع لوط إلى كهف التيه في انتظار خلق جديد. وحلقة هذا الإرث ليسوا شعب إسرائيل الذي كان يهوه قد شرع في خلقه في سفر التكوين بوعوده لإبراهيم، ولا هم شعب إسرائيل المختار ليكون ابن يهوه البكر في سفر الخروج؛ بل شعب إسرائيل الذي تلقى التوراة، وكانت الطاعة ستجعله شعباً خالداً للرب. وهو شعب لم يقدر له أن يظهر إلى الوجود. ولدينا إرث عن الأصول في أسفار موسى الخمسة وقصة عن تحول شعب إسرائيل إلى أمة عظيمة في أسفار يشوع والقضاة وصموئيل لجرد أن نكتشف أن هذا «الشعب» هو الجيل الذي تاه لمدة أربعين سنة في البرية. وهو ليس شعب الرب، بل أهل السامرة المرتدون وأهل يهوذا الذين نقضوا العهد. إنه شعب إسرائيل الذي استحق الدمار على يد نبوخذ نصر عبد يهوه. وهو الشعب الذي تلقى وعد يهوه الأبدي لعبده داود، ولكنه وعد ندم يهوه على بذله. والقصة لا تنتهي بالرحمة أو العفو. «ولكن الرب لم يرجع عن حمو غضبه العظيم؛ لأن غضبه حمى على يهوذا من أجل جميع الإغافات التي أغاظته إياها منسى. فقال الرب إني أمحو يهوذا أيضاً من أمامي كما محوت إسرائيل وأنبذ هذه المدينة التي اخترتها أورشليم والبيت الذي وعدت بأن يظل اسمي فيه» (الملوك الثاني ٢٣: ٢٦-٢٧). ويسدل الستار على أسرة داود الخالدة بمشهد خليفته المهان وهو يتلقى جرايته اليومية من الطعام في بابل ... «كل يوم وكل أيام حياته» (الملوك الثاني ٢٥: ٣٠).

٤. الكتاب المقدس كأدب بقاء

لكي نطرح التساؤل عن تاريخ أصول شعب إسرائيل في العهد القديم، فلا بد أولاً أن نحدد السياق التاريخي لهذه الأصول. فمن أي منظور يُطرح السؤال عن الأصول؟ من المهم أن ندرك أن سياقاً كهذا لا يمكن العثور عليه في تاريخ للأحداث التي وقعت في فلسطين. فالأصول تنتمي إلى عوالم الفكر والأدب، لا إلى عالم الأحداث سواء السياسية أو الاجتماعية. ومثل هذه البنى هي جوانب تاريخ الفكر. والتساؤل التاريخي عن أصول شعب إسرائيل في العهد القديم يبدأ بالمفاهيم الفكرية التي شكلت جوهر تراث شعب إسرائيل ككل. ولابد من البحث عن أصول شعب إسرائيل في تلك التركيبة المعقدة من التراث التشريعي والديني والشعبي الذي كان الحفاظ عليه أمراً محورياً بالنسبة لصوغ وعي ذاتي يرتبط تحديداً «بشعب إسرائيل الجديد» الذي خلقه التراث وأعطاه هويته.

وقد يوصف الكتاب المقدس بأنه أدب بقاء إن شئت. فهو أدب يقدم مفهوم بني إسرائيل عن أنفسهم باعتبارهم من تبقوا ممن ارتبطوا بهذا الأدب كتراث خاص بهم. وينظر حملة التراث هؤلاء إلى أنفسهم باعتبارهم «بني إسرائيل» بلا منازع. ومما لا شك فيه أن السامريين (شومرونيين) الأوائل الذين يرجع عهدهم إلى الحقبة الهيلينية يرون أنهم «بنو إسرائيل» أيضاً؛ ولا يزال أحفادهم يرون ذلك حتى الآن. كما يعتبرون أنفسهم «شعب إسرائيل الجديد» بنفس الصورة التي نجدها في سفر أخبار الأيام الثاني. كما نجد هذا المفهوم الطائفي في بعض وثائق البحر الميت وفي العهد الجديد وفي النصوص اليهودية المبكرة. ومهما كان المصطلح الذي نستخدمه لتعريف الذات، فإن الصوت الذي يتضمنه التراث هو صوت يقدم نفسه إما في شكل بقية باقية من شعب إسرائيل القديم أو بأنه شعب إسرائيل المبعوث أو المولود من جديد. ومن خلال عملية تجميع التراث الذي يمكن الرجوع ببعضه إلى العصر الحديدي كما رأينا، يقدم التراث نفسه باعتباره من الماضي بحق. وهو يتكون من بقايا ذاكرة مكتوبة أو شفاهية وسلاسل من السرد القصصى والأعمال الأدبية المعقدة والسجلات الإدارية والأناشيد ومآثورات الأنبياء وكلمات الفلاسفة والقوائم والحكايات. وكلها ذات معنى ككل متراكم وتورا تم جمعها وتصنيفها وشرح لأصول التوراة. وكل هذه الكتابات توصف في التراث بأنها ماضٍ تبعثت أجزاءه.

ولعب «التيه» أو «السبي» - ذلك الحدث الذي وقع في الماضي وانتزع فيه شعب إسرائيل من أرضه على يد الآشوريين أولاً ثم على يد البابليين - دوراً محورياً في

صوغ تراث العهد القديم. ومع ذلك فإن أهمية السبى فى العهد القديم لا تنصب على الأحداث التاريخية التى حدثت لسكان السامرة وأورشليم القديمتين فى العصر الحديدي؛ بل هو مجاز للأحداث النفسية التى انطلقت منها بدايات جديدة. و«السبى» هو الأداة التى يمكن بها لمن يدعون أنهم حملة هذا التراث أن يعتبروا أنفسهم ناجين. وتستخدم صدمة السبى كنموذج تحليلى أدبى يربط من قاموا بجمع التراث بينهم وبينه باعتبار أنهم هم والتراث ينتمون إلى «نهج التوراة». وفى الصيغ العديدة لما يمكن أن نطلق عليه اليهودية المبكرة، كان الفرد ينتمى إلى شعب إسرائيل باعتباره أحد «بنى إسرائيل» أو البقية الباقية من شعب إسرائيل المفقود. وقد ساعد الانتماء إلى قصص السبى على ذلك سواء أكان أسلاف الفرد قد جاؤا من بابل أو نينوى أو مصر، أو عاشوا دائماً فى فلسطين أم لم تطأها أقدامهم على الإطلاق. وكان انتماء الفرد إلى شعب إسرائيل الحقيقى يمثل عثوره على أصول له فى مجد امبراطورية داودية ضائعة وفى فتوحات يشوع الفاشلة وفى التيه مع جيل موسى المفقود.

وكان هذا الموقع المحورى من تراث العهد القديم وهذه التوراة بتعاليمها يقومان على الإيمان بالله كونهى ومتعال. وهو إيمان فلسفى أكثر من كونه إيماناً دينياً. والحقيقة أنه كان سبيلاً لفهم الأديان التقليدية التى لم تعد مقبولة تماماً فى الحقبين الفارسية والهيلينية. وازدياد توحد العالم القديم فى ظل الهيمنة السياسية والاقتصادية لامبراطورية قائمة بالفعل فى الحقبة الآشورية، بدأت الأفكار عن الآلهة فى التغير تبعاً لذلك. وبدأ تعدد الآلهة الذى كانت أصوله ترجع إلى زيادة تعقيد الحياة وإلى تزايد الجماعات المتباينة والمتفاعلة فى أى مجتمع فى الزوال تاركاً مكانه لشعور بالسلطة الإلهية المتعالية التى تتجاوز حدود الفهم الإنسانى والمستقلة عن الناس وعن الشعوب. وكان التعبير عن مثل هذه السلطة الفوقية التى تعكس المكانة الفوقية والمركزية للسلطة السياسية يتم من خلال مفهوم «رب الأرباب» و«إله السماء». وغرست أصول التوحيد فى أعماق تعدد الآلهة نفسه. ولم يكن تعدد الآلهة والتوحيد يشكلان صيغتين فكريتين متعاديتين أصلاً. فنجد فى العالم القديم توحيداً كونياً وتوحيداً محدوداً جنباً إلى جنب فى سوريا فى الحقبة الآشورية. فكان «بعل شميم» يعتبر هو الرب ويتحلى بكل ما هو إلهى. وكان «إله السماء» هذا يشبه المفهوم البابلى المحدث عن إله روى سماوى أعلى كالإله الذى يعرف باسم «سن» فى مدينة حران القديمة. فهو الرب الأكبر للسماء وخالق كل شئ. وكان مثل هذا الإله معروف عند الفرس باسم أهورا مزدا ونجده فى الكتاب المقدس باسم إيل إيليون والوهى شاماييم («الإله الأعلى» و«إله السماء»). وهناك تشابه بين الرؤية التى يتضمنها هذا النوع من المفاهيم والتى نشأت عن الإدراك

المتنامى للسلطة الامبراطورية باعتبارها كونية ومتعالية وبين فلسفة الفيلسوف اليونانى أفلاطون. فالحقيقة المتعالية والالوهية هما شئ واحد حقيقى وخير وجميل. إنها تتجاوز الإدراك البشرى الذى لا يعرف سوى الصور الخاصة وتأمل المثاليات. وكذلك رب السماء؛ فهو يتجاوز قدرة البشر على الفهم. والإلهى كما يعرفه البشر من خلال الآلهة الإقليمية والخاصة المتعددة وعقائدهم هو تأمل محدود لتلك الحقيقة المتعالية. والعهد القديم عمل أدبى تكمن أصوله فى هذا التحول الفكرى القديم.

الفصل الثانى

الخلط بين القصص والشواهد التاريخية

١. الخلط بين الواقعية الساذجة والمنهج التاريخى

مهما بلغت درجة احتياج علماء الآثار إلى عالم قصصى يجسد تاريخهم ومهما تمنوا لو تبعثرت الأمم التى ورد ذكرها فى العهد القديم بين آثارهم وحفرياتهم، فإن أمنية أن يكون العهد القديم تاريخاً لم تؤد إلا إلى الخلط فى النقاش الدائر حول مدى اعتماد العهد القديم على الماضى. فعالم العهد القديم لا صلة له بمجال الآثار؛ فلم يتم العثور عليه فى أى كشف أثرى على الإطلاق حتى فى أريحا أو مجدو. والمسألة ليست مجرد مسألة سمة تاريخية، سواء أحدثت قصص العهد القديم فى الواقع أو تم سردها بصورة درامية بعون من الواقعية الساذجة لعلم آثار العهد القديم. بالطبع كان هناك شعب يعرف بشعب إسرائيل، وورد الاسم نفسه فى نهاية العصر البرونزى المتأخر فى أثر مصرى فى إشارة إلى شعب كنعان الذى خرجت حملة مرنبتاح فرعون مصر لمحاربتة فى فلسطين. ولكنه ليس شعب إسرائيل الذى يتحدث عنه العهد القديم. وسؤالنا يشمل المزيد من القضايا المعقدة المتعلقة بالتاريخية الأدبية والمجاز والصور الأدبية والتجسيد والإقناع. والعهد القديم لا يتحدث عما حدث فى الماضى؛ بل يتحدث عما كان يُعتقد ويدون ويروى فى تراث فكرى متفاعل.

وقد يبدو غريباً أن العهد القديم يتحدث فى مواضع عديدة عن تراث جنود شعب لم يكن له أى وجود. وهذه الأرض واللغة المجازيتين لأمة مجازية، وتاريخ ذلك الشعب الوهمى هو تراث جنود ينتمى إلى «شعب إسرائيل الجديد» لا القديم. والعهد القديم لا يقدم لنا قصة يروها شعب إسرائيل عن ماضيه أو أية قصة عن الجنود تؤكد هوية شعب إسرائيل الذاتية أو رؤيته لذاته. ولم يضيف التراث هوية على شعب إسرائيل، بل على اليهودية لا «كامة» تعيش بين الأغيار (جوييم)، بل كشعب الرب الذى يحيا حياة تقوى. والتساؤلات الساذجة فى واقعيتها تكون دائماً فى غير محلها حين تتطرق إلى

جنود شعب إسرائيل، لأن القصص التي تتحدث عن الجنود والتي تملأ العهد القديم لا صلة لها بأحداث التاريخ أو بأي شيء حدث بالفعل. بل هي تعكس تساؤلات أساسية عن الهوية. وفي تاريخ البحث العلمي سواء اليهودي أو المسيحي المهتم بإضفاء الطابع التاريخي على قصص الجنود هذه، نجد أن التساؤلات المحورية غالباً ما تقوم على اختيارات عشوائية وتعسفية: فإلى قصص الكتاب المقدس العديدة عن الجنود ينبغي قراءتها كما لو كانت سرداً لأحداث الماضي، وأياً ينحى جانباً باعتباره مجرد قصص؟ واختيار أيهما معناه استبعاد القصص البديلة. وأي تأكيد لتاريخية أي موروث أو لأصالة التاريخية يتضمن إنكاراً ضمنياً لتاريخية موروث بديل. وأي تأكيد وضعي على أن هذا الجانب أو ذاك من التراث له «جنود في التاريخ» يحمل في طياته إنكاراً ضمنياً للموروثات الأخرى. وفي اختيار الآباء والغزو باعتبارهم «نتائج مؤكدة» لعلم آثار العهد القديم، يكمن إنكار السمة التاريخية على قصص أخرى بديلة تتعلق بالجنود ولا تقل عنهم قابلية للتطبيق. ومع ذلك، فإن الباحثين لم يؤكدوا تاريخية قصص التكوين أو الآباء المؤسسين كاشخاص بالصورة التي يقدمهم بها العهد القديم، ولم يزعموا أن القصص التي وردت بسفرى التكوين ويشوع حدثت على هذا النحو. فقد كان هؤلاء الباحثون من علماء الآثار، وكان اهتمامهم ينصب على جدران أريحا لا على أبواب يشوع. وحرصهم على بناء تاريخ الشرق الأدنى القديم كله سعى إلى العثور في أسفار موسى الخمسة على قصص تعكس هجرات سامية الغرب أو «العموريين» من أور وبين النهرين ومصر وسيناء. ورجح بعضهم يشوع وقصص غزوه على القصص التي يفتتح بها سفر القضاة، ولكنهم لم يروا أنها مقصودة بعينها. بل اعتبروها «ذكريات» اضطبغت بصبغة قصصية على مر الزمن لغزوة تاريخية حقيقية شنها أشباه بنو. كما ساعدت مثل هذه الغزوة الوظيفية الأثرية المهمة التي تتمثل في تفسير ما كان يُعتقد أنه نقطة انتقال تاريخي ثقافي من العصر البرونزي المتأخر إلى العصر الحديدي.

وركز عدد آخر من هؤلاء الباحثين على قصص أخرى في محاولتهم لإعادة البناء التاريخي، وبالتالي فقد وجدوا من الضروري تنحية حكايات التكوين ويشوع (٦-١٢) باعتبارها قصصاً خيالياً. ورجح عدد آخر أسطورة الإصحاح ٢٤ من سفر يشوع وقصص الإصحاحات من الأول إلى الثالث من سفر القضاة ومثيلاتها من الحكايات القتالية. وهم يرفضون قبول قصص يشوع كذكريات تاريخية في حين أنهم سكتوا عن قصص غزو يهوذا وشمعون التي وردت في الإصحاح الأول من سفر القضاة، ولم

يحاولوا أن يفسروا العهد القديم. بل أغاروا عليه سعيًا إلى كل ما يخدم اهتماماتهم التاريخية الخاصة. وكما أدى الحفر الأثري لكشف أريحا إلى تأكيد غزو أريحا لدى البعض، انشغل غيرهم بتساؤلات أنثروبولوجية يدعمها ميل إلى عملية تحول وتغيير أكثر سلمية. وذهبوا إلى أن الرعاة وليس الجيوش الغازية هم الذين انتقلوا إلى المنطقة وفرضوا سيطرتهم على مناطق الرعى غير المأهولة وتطوروا شيئًا فشيئًا إلى قرية صغيرة ذات ثقافة زراعية تصورها أنها قد تكون شعب إسرائيل الأول. وبذلك أوجدوا نقطة انتقال من فلسطين التي سادتها دول مدن كنعانية في السهول في العصر البرونزي المتأخر إلى عصر حديدي مبكر سادته إسرائيليون مستقرون أنشأوا دولاً إقليمية وقومية في المرتفعات. ولم يكن هدفهم تفسير العهد القديم أو فهمه، بل استخدامه في تجسيد بحوثهم الأثرية.

وأدى الجدل والخلاف حول كيفية الاستعانة بالعهد القديم ككتاب تاريخ إلى زيادة صعوبة أي تأكيد انتقائي كهذا وزيادة الاقتناع بأن المعنى اللاهوتي لتراث العهد القديم يتوقف على فهم القصص كتقارير. وأدت التساؤلات عن مدى دقة المقابل التخلي للمراسلين الحربيين إلى ظهور قضايا ساخنة للبحث التاريخي عبر جيلين. واتخذت السيناريوهات التاريخية للجدل نهجًا خاصًا بها. وفي هذا الجدل، دافع البعض عن طبيعة العهد القديم وصحته، أما النصوص نفسها فلم يتم الرجوع إليها بصورة جدية وتم الاعتماد على «القراءة العادية». وتمت مضاماة التحصينات المتداعية أو غيابها وطبيعة البداوة وعلاقتها بقرى جنوب الشام بالقراءات المتوافقة للكتاب المقدس.

وفي البحث العلمي الألماني من الثلاثينيات إلى الخمسينيات، كانت التاويلات التاريخية لجذور بني إسرائيل تقوم على وجود تشابه بالآثار اليونانية لتجمعات دينية قديمة لاثنتي عشرة قبيلة. واعتُبر هذا «الاتحاد» اليوناني القديم تأكيداً لقصص العهد القديم التي تدور حول أسباط بني إسرائيل الاثني عشر. وتم تحديد الإصحاح ٢٤ من سفر يشوع كقصة عن جذور مثل هذا الاتحاد الديني. وتم ربط هذا الاتحاد القبلي بعد إضفاء الطابع التاريخي عليه بالقصة التي وردت بالإصحاح الرابع من سفر يشوع عن عبور بني إسرائيل لنهر الأردن، وبمجموعة القصص التي تدور حول كلام الرب لموسى من جبل الطور في سفر التكوين (١٩-٢٩). وكانشودة البحر التي تغني بانتصار موسى في الإصحاح ١٥ من سفر الخروج، وقصة كلام الرب لموسى من العليقة في سفر الخروج (٢-٦)، وخطب الوداع لموسى في سفر التثنية، تم اعتبار قصة المعاهدة القبليّة مع يهوه والتي وردت في الإصحاح ٢٤ من سفر يشوع حدثًا تاريخيًا أدى إلى

نشأة شعب إسرائيل كأمة. وعلى الرغم من وجود قصص أخرى معروفة عن الجنود، ذهب الباحثون إلى أن هذه القصة التي وردت في سفر يشوع تعكس واقعاً تاريخياً من الماضي أكثر من كونها فهماً فكرياً أو أدبياً. وقد غطت البنى التاريخية المتنافسة لهذه القائمة اللاهوتية الشائعة على اللا عقلانية الجوهرية للمشروع العلمي ككل. وأصبح على المرء أن يتحيز إما لغزو أو لإقرار سلمى للموقف، في حين أن هناك عشرات من الأمثلة المشابهة التي لا تقل بعداً عن الصدق ضمن التيار الذي لا ينتهي من قصص الجنود في العهد القديم. ولماذا لم يركز الأمريكيون والإسرائيليون على غزو أورشليم؟ قدمت هذه المدينة ثروة من القصص عن غزو شعب إسرائيل القديم لها. ولماذا اختاروا أريحا وأى وحازور لمناقشتهم؟ كل البدائل كانت مقبولة من منظور العهد القديم. وهل تم اتخاذ القرار لأن التنقيب كان جارياً في كل من أريحا وأى وحازور؟ وهل قام من تولى التنقيب بتحديد الجوانب المتنافسة في الجدل الأثري الخاص بالعهد القديم؟ لم يكن من قبيل المصادفة أنه عندما فقدت ألمانيا قوتها ونفوذها في الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الأولى ووجد الأثريون الألمان صعوبة في القيام بأعمال التنقيب في فلسطين في ظل الانتداب البريطاني، توقف علماء اللاهوت الألمان بعد ذلك بعدة عقود من السنين عن الاهتمام بتفسير العهد القديم بتدمير آثار لها قيمتها. وازداد اهتمام الدوائر العلمية البريطانية والأمريكية بمثل هذه الجهود، في حين زاد اهتمام الباحثين الألمان في الفترة التي أعقبت الحرب مباشرة بالكشف السطحية ونظريات الاستيطان القائمة على مناهج لا تتطلب سوى مستوى متواضع من التخصص في علم الآثار. وهذه استراتيجيات حددها الوضع المالي للعمل الميداني الأثري ولم تحددها مسائل تتعلق بدراسات العهد القديم. ولكن هل تعمقت أية قراءة للكتاب المقدس في نظريات علم آثار العهد القديم، أم أن مثل هذه النظريات التي فسرت العهد القديم ركزت على كيفية تطور علم الآثار؟ وضعت الحفريات الأوربية في شكيم وشيلوه وأريحا في مقابل الحفريات الأمريكية والإسرائيلية في تل بيت مرسيم وحازور والقل على مدار نصف قرن من الجدل، مما كان له فائدة كبرى على كل من مقاييس علم الآثار الميداني الذي طبق في فلسطين وحجمه. ولكن إلى أي مدى كان العمل التاريخي في فلسطين في القرن العشرين يحكمه غياب الرؤية اللاهوتية عند المشاركين من علماء العهد القديم؟ لا أجد في مواجهة اللاهوتيين وعلماء العهد القديم الذين استمروا في فرض سيطرتهم على البحث الأثري والتاريخي رأياً أفضل من أنه حال بينهم وبين قراءة النصوص التي كان ينبغي أن تكون محور بحوثهم.

لم تعد نظريات الاتحادات القبلية تصلح اليوم لعالم تاريخ فلسطين القديم، ويؤمن

بعضها بإمكانية حدوث غزو إسرائيلي مبكر لكنعان تاريخياً. إلا أن الجدل الأصلي والشواهد التي تم جمعها تؤيداً لهذه النظريات تركت الجدل منذ مدة طويلة، ومع ذلك فالنتائج والمناهج التي صاغتها لاتزال باقية وإن انزوت قليلاً. ولا يزال معظم الباحثين يعتبرون مستوطنات العصر الحديدي الأول هي جذور شعب يعرف بشعب إسرائيل، ويبحثون عن شخصية تعرف باسم داود أو سليمان وعن «مملكة متحدة» في آثار القرن العاشر قبل الميلاد باعتبارها مفتاحاً لحل ألغاز الأطر الزمنية والتفسيرية للكثير. لماذا؟ ولماذا من التحديد، لماذا هذا التوافق دون غيره؟ وهل هناك توافق؟ هل هذا أمر يمكن تصديقه؟ وهل الفائدة التي تعود من الاستعانة بمثل هذه الأطر الخاصة بالعهد القديم تستحق ما توجده من مشكلات في علم آثار يتسم بالمسئولية العلمية؟ بينما زادت الفوائد المالية العائدة من ربط العهد القديم بعلم الآثار، فقد تضاعفت الفوائد التاريخية والفكرية وبنفس القدر.

إن العثور على أورشليم أثرية تصلح لداود مثلاً يعد أمراً أصعب وأكثر إحراجاً من العثور الأثرى على مدينة أي أو أريحا ليشروع منذ ثلاثة أجيال مضت. فعلم الآثار في حاجة لمنظور تاريخي سليم لفلسطين القديمة. ودراسات العهد القديم لا تقل احتياجاً إلى سياق سليم تاريخياً لنصوصها. وهذا التباين التام في الوظائف والأهداف يساعد على استمرار الفروق طالما ظل علم الآثار الفلسطينية ودراسات العهد القديم يؤيدان دور الأبوين المنفصلين بالنسبة لتاريخ يشتركان في رعايته. وكان علماء العهد القديم فيما مضى يترددون في التخلي عن سيطرتهم على دور علم الآثار في كتابة التاريخ. أما اليوم فلا بد لعلم آثار العهد القديم أن يتخلى عن عهده القديم ذي الصبغة التاريخية التي يتخذ منها محوراً فكرياً لكتابة التاريخ.

ولم يكن مجدياً أن يتجنب المهتمون بتطور البحث التاريخي في هذه المنطقة تعقيدات المعاني الإضافية الأسطورية والأدبية التي تعد سمة ثابتة في كل قصص العهد القديم، واختاروا بدلاً من ذلك فناً بلاغياً يؤيد فرضية الطابع التاريخي. ففي الحديث عن القصص المفعمة بالخيال الأدبي مثلاً، نجدهم يتحدثون عن «سجل خاص بالعهد القديم» وعن «سرد خاص بالعهد القديم عن الماضي». وهذا الفن البلاغي الخاص بعلم الآثار يتفادى نزعة الشك المفيدة التي يلجأ إليها المؤرخون عادةً كلما نمت إلى علمهم ما لا يقبله المنطق.

إن ترجيح الرأي الأثرى بتاريخية العهد القديم في تاريخ البحث العلمي - قصة جدران أريحا - ليبين أن غياب المنطق أو الصدق في قصة من القصص لا يقف في

طريق الخيال وما يضيفه على الأحداث من طابع تاريخي. فتبدأ قصة العهد القديم في الإصحاح الثاني من سفر يشوع وفي ٥: ١٣ و٦: ٢٧ بإرسال يشوع لجاسوسين إلى أريحا. فيذهبان إلى بيت «راحاب العاهرة» المشيد في جدار المدينة. وتخفي راحاب الجاسوسين الإسرائيليين فيما بعد حين يجري البحث عنهما. ومكافأة لها على ما قدمته من عون، تؤمر بربط خيط قرمزي على نافذة دارها حتى تتجو هي ودارها من الدمار الذي سيحيق بالمدينة. والموتيفة تنويمة على حكاية وردت في سفر الخروج (١٢: ٢٢) حيث يأمر موسى كل شعب إسرائيل بدهان دم حمل الفصح على أبواب ديارهم حتى يتخطى ملك الموت ديارهم حين يرى الدم فتكتب لهم النجاة. وعندما يضرب يشوع حصاراً حول أريحا، يقود جيشه ملك موت آخر وهو «قائد جيش يهوه». ويأمر ليشوع بالالتفاف حول المدينة كل يوم لمدة ستة أيام بينما ينفخ سبعة كهنة في الأبواق. وحين يسمع شعب إسرائيل صوت النفير، يصرخون فتداعى الجدران. ويحيق الدمار بالمدينة كلها وتحترق عدا بيت راحاب وأسرتها.

كيف يمكن لقصة كهذه أن يكون لها أدنى صلة بعلم الآثار أو بأية عملية إعادة بناء أثرية لماضٍ تاريخي؟ ما الذي يمكن البحث عنه في حفرة تؤكد تاريخ قصة كهذه؟ كيف يمكن تمييز بيت عاهرة في عملية حفر أثرية؟ هل نبحت عن الخيط القرمزي؟ وهل يكفي وجود بيت مشيد في جدار ولم يتداع؟ هل نبحت عن جدران تهاوت نون سبب ملموس؟ أم نبحت عن كنز من الأبواق؟ ولم يتم العثور على الجدران على الإطلاق، مما أدى إلى تراجع الجدل الأثري وتحوله إلى مشاجرة حول التحديد الزمني في محاولة لإنقاذ القصة للتاريخ!

ومن أكثر قصص العهد القديم بهجة وبعداً عن المنطق قصة الجواسيس التي وردت في سفر العدد (١٣-١٤). وهي تحكي عن واد مسحور يسكنه عمالقة يتم تصوير عظمتهم وخصوبيتهم الخيالية من خلال موتيفة أرض تتدفق أنهارها لبناً وعسلاً. ولا شك أن هذه من متعلقات الأوديسا لهوميروس. وقد يتفق الجميع على أن هذه الحكاية الخيالية لا صلة لها بالتاريخ. إلا أن هناك تنويعاً على هذه التيمة بعد نزع سميتها الأسطورية عنها نجدها في الإصحاح الأول من سفر التثنية. ولكن على الرغم من ميل سفر التثنية إلى الواقعية، فإن قليلاً من مفسري العهد القديم يرجحون هذه النسخة على الحكاية المجافية للعقل والتي وردت بسفر العدد. وتعد قصة سفر العدد أكثر تشويقاً باعتبارها من حكايات المغامرات، وترتبط كما سنرى حين نعود إلى هذه القصة بشخصيات «النيفيليم» الغامضة وهم الأطفال الذين ولدوا لأبناء آلهة تزوجوا نساء

حسناوات كما ورد في سفر التكوين (٦: ٤). ومن المفارقات أن التنويع الخيالية الأسطورية على هذه الحكاية في سفر العدد وليس نسخة سفر التثنية الأكثر «واقعية» هي التي أمدت البحث الأثرى الخاص بالعهد القديم بأساس لحساب زمنها «التاريخي» بالنسبة للخروج من مصر وتقديره بأربعين سنة قبل دخول بني إسرائيل لفلسطين. وقصة سفر العدد هي التي تنتهي بعقاب الرب لبني إسرائيل لعدم ثقتها في قيادة يهوه، وهو ما يساعد على تفسير أسباب إعادة بني إسرائيل إلى صحراء التيه لمدة أربعين سنة. ولا يتردد علم آثار العهد القديم في اللجوء إلى التحديد الزمني مع أنه يرفض تاريخية القصة التي تمد هذا التحديد الزمني بأسسه. ويعد مجرد قبول مثل هذه التقديرات دليلاً على ثقة علم آثار العهد القديم الزائدة في دقة التحديد الزمني في العهد القديم.

ولم نلجأ نحن المؤرخين كثيراً إلى قصص العهد القديم بصورة عامة في كتابة التاريخ. وإن ساورنا شعور بضرورة فهم تاريخ بني إسرائيل من خلال تراث العهد القديم، فلنجد أن نعترف بعدم وجود أي ضمان لقبولها كسرد تاريخي. ومع ذلك فاليدء بالشواهد الأثرية وبمعزل عن أية قصص في العهد القديم يعينها لا يجدى كثيراً أيضاً؛ وهو ما بدا واضحاً منذ أن تعرف الآثريون على الطابع المحلي لثقافة جنوب سوريا المادية. ولا تتضمن السجلات الأثرية أية شواهد على دخول أي شعب إسرائيلي إلى فلسطين من الخارج. ولكن لو أن شعباً كهذا كان يشكل دائماً جزءاً من سكان تلك المنطقة، فليست هناك شواهد أيضاً على ذلك.

ولابد لنا أن نتساءل أيضاً عن سبب افتراضنا الدائم لأصالة بني إسرائيل في العهد القديم، أي لوجود شعب جاء من خارج فلسطين. وحتى هذا المفهوم الذي يجمع الكل على افتراضه ليس له ما يؤكده بصورة واضحة في العهد القديم نفسه. ويقدم خط الحكبة في الإصحاح الحادى عشر من سفر التكوين وصفاً لانتشار الجنس البشرى بعد التوقف عن بناء برج بابل. ويؤدى هذا «الانتشار» إلى نفس النتيجة التي تؤدي إليها مائدة الأمم في الإصحاح العاشر من سفر التكوين. فهو يصور جنساً بشرياً متحداً أصلاً له لغة واحدة ويشكل أسرة واحدة. والمسميات الجغرافية يمثلها «أبناء» نوح بعد قصة جنود عن القارات الثلاث الكبرى للعالم القديم. وفي الإصحاح ١١ من سفر التكوين، نجد قائمة بثرية سام تصور انتشار الساميين عبر قارة آسيا. ثم نأتى إلى تيراج، وإلى أبنائه الآراميين، وفي النهاية إلى قصص إبراهيم، وهي قصص تقدم جنوراً أسطورية للأمم وتقدم إبراهيم كأب لهم تبعاً لأرضهم ولغاتهم. وهذا النوع من

سلاسل الأنساب والقصص لا تدخل ضمن كتابة التاريخ، بل ضمن الأدب الشعبي. ومن خلال حكايات كهذه، يعود إبراهيم إلى الأرض المقدسة له. وهناك إشارة ضمنية إلى أن إبراهيم وذريته بما فيهم شعب إسرائيل في العهد القديم هم السكان الأصليون لفلسطين. فهو جد سكان فلسطين. وكسائر المدن والشعوب في هذه الصورة الجغرافية للعالم القديم تنتشر أمم إبراهيم كل إلى أرضها. ويرى سفر التكوين (١١: ٢٦ و١٢: ٤) قصة تيراج ورحيله عن أور ودعوة إبراهيم من حران، ولا يقدم شعب إسرائيل القديم باعتباره غريباً على فلسطين على الرغم من التناقض بين قصص الجنود. وتعتبر هذه القصة عن العقيدة الهيلينية بالأصل المشترك والسمة الكونية للبشرية على الرغم من تنوعها الواضح. ويتحول شعب إسرائيل إلى شعب أجنبي بدخول عائلة يعقوب مصر في أواخر سفر التكوين. ومن مصر يعود إلى أرض آبائه. وهذه الإشارات الضمنية إلى محلية شعب إسرائيل ليست فريدة ولا عارضة.

ويشير الإصحاح ٢٢ من سفر التثنية إلى تقسيم الآلهة للعالم تبعاً لتعدد شعوبه، حيث كان لكل شعب إله خاص. وتتوافق قصة الجنود المتضمنة في هذه الأناشيد إلى حد كبير مع سفر الخروج (٣-٦)، وهي قصة محورية في السلسلة الطويلة من السرد القصصي تأخذنا من الخلق في سفر التكوين إلى دمار أورشليم في سفر الملوك الثاني. وبانفصال إبراهيم عن لوط، يقدم عالم القصة تفسيراً للارتباط بين العمونيين والمؤابيين الحقيقيين وتميزهما عن سائر شعوب فلسطين القديمة. وعندما ينفصل إسحق عن إسماعيل ويعقوب عن عيسو، يلقي العرب والأنوميون وبنو إسرائيل مصائرهم كشعوب في المنطقة. وتعود جنود هذا الترتيب لقصص الآباء وقوائم أنسابهم إلى حكايات الجنود في الجغرافيا القديمة، والمعروفة لنا أيضاً في موروثة كل من اليونان القديمة والجزيرة العربية في الجاهلية.

وهناك أيضاً بنية أخرى مختلفة تمام الاختلاف تسرى في السرد القصصي التوراتي وتلقى بقصة شعب إسرائيل القديم في نمط متكرر من الصراع والتناقض. فبدخول يشوع لفلسطين، يجد شعب إسرائيل أعداءه في أهل مدين والعموريين واليبوسيين الأسطوريين. وغالباً ما يرد تصوير السمة الأسطورية لهؤلاء الأعداء كالأعداء الاثنى عشر التقليديين في النصوص التي تتناول الحملات العسكرية الأشورية من خلال الجمع المتغير والمتكرر بين ستة أعداء أسطوريين لشعب إسرائيل، وهم العموريون والحثيون والفرزيون والكتعانيون والحيويون واليبوسيون (الخروج ٢٣: ٢٣). وفي سفر القضاة وفي قصتي شاول ودأود، يطلق على أعداء بني إسرائيل

«الفلسطينيون»، ويتم تصويرهم كشعب واحد يسكن في تجمع هيليني لخمس مدن على سواحل فلسطين الجنوبية. والحقيقة أن اسم هذا الشعب الأسطوري يعود في تاريخه الى ما لا يقل عن ألف سنة قبل الإشارات المصرية التي ترجع الى العصر البرونزي المتأخر الى المهاجرين الإيجيين الذين استقروا في دلتا مصر وعلى طول ساحل فلسطين الجنوبي، ويشار اليهم باسم «بيليسيت». ونجد لهذا الاسم صدى في النصوص المصرية في الاسم الذي يرجع الى العصر الحديدي الذي عرفت به منطقة جنوب سوريا ككل، وهو «بَلَشْتُو» أو «بَلَشْتينا» الذي نصادفه في كل من النصوص الآشورية وفي كتابات الكاتب اليوناني هيرودوت، والذي اتخذ الرومان فيما بعد.

وفي سفر الملوك الثاني تعاد صياغة الانقسام التوراتي بين شعب إسرائيل القديم وأعدائه. ويتخذ يهوذا وأورشليم الدورين الأوليين لأمر في حالة صراع وكرهية كبرى يعقوب ويعيسو في سفر التكوين. وهذه الموثيقة الأدبية التي تعكس انقسام إمبراطورية الإسكندر بين الشمال السلوقي والجنوب البطلمي التقطها كاتب العصر الروماني جوزيفوس كصراع ديني معقد بين «اليهودي» الحق و«السامري» المرتد. ولا ترجع جذور قطبية العهد القديم بين الشمال والجنوب الى السياسة والحروب في ماضي فلسطين؛ بل هي فكر طائفي يعكس رؤية للعالم من منظور كتاب نصوصنا. ولا نهاية للتنويعات على مثل هذه الصراعات. وتظهر القطبية في سردنا القصصي مراراً وتكراراً طالما كانت لدينا قصص نرجع إليها. إنه عالم أخلاقي قوامه الأبيض والأسود، والخير والشر فيه في صراع أبدي. والقارئ فيه أمام اختيار بين تقيضين؛ فعلى المرء إما أن يسلك «طريق الأبرار» وهو «طريق التوراة» و«نهج الرب»، أو «يتخذ سبيل الأثمين» و«يتبع سبيل الأشرار». وليس ثم طريق وسط ولا بديل عن هذا الاختيار. ويمكن هذا المنظور الطائفي المتعصب لرؤية الواقع وراء التناقضات المتباينة المتكررة بصورة ثابتة في السرد القصصي الخاص بالعهد القديم عن بني إسرائيل القدماء كشعب منبوذ في مقابل بني إسرائيل جدد هم أصحاب الوعد. وقصة جذور بني إسرائيل كشعب هي قصة الخروج؛ فهو شعب إسرائيلي قديم يستعيد في مصر يتخذ طريقه عبر التيه ويعبر الى حياة جديدة عائداً الى أرض أعدما له يهوه. وقد أوجدت قصة الاختبار والتطهر في عبور الصحراء مع موسى نموذجاً تحليلياً مجازياً لما لا حصر له من القصص تستجيب للهفة البشر الخلاص من القهر، وتعكس مجازاً توراتياً ثابتاً يتكرر في العهد القديم كله.

ولقصة خروج بني إسرائيل ثلاث تنويعات شديدة التشابه نجد أولها في أنشودة

رؤيا موسى في الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية. وهي أنشودة الصحراء التي حمل يهوه بنى إسرائيل منها «على جناحي نسر»، وهي صورة نجد صدى لها في صوت التقوى في سفر المزامير (٩١: ١١-١٢): «لأنه يوصي ملائكته بك لكي يحفظوك في كل طرقك، على الأيدي يحملونك حتى لا تصطلم رجلك بحجر...». وتقيم الفقرة السابعة من المزمور ٢٤ هذا المجاز الديني على أساس مبدأ لاهوتي: «ملاك يهوه يحل حول من يخشونه وسينجيهم». ونجد لهذه الموتيغة صدى وامتداداً تفسيريّاً لكاهن نجا من مكابدة التطهر الروحي في قصة إيليا في حوريب في سفر الملوك الأول (١٩: ١-١٨) حيث يخرج النبي العظيم اليائس من حياته إلى الصحراء ليكتشف حقيقة صوت يهوه الصامت. ويعود من الصحراء - وهو نفسه يعيش دور الجيل المفقود - ليبشر بحياة جديدة لمن تبقى ونجا من بنى إسرائيل.

ويتصوّر سفر إرميا لاققرار الصحراء وعدمها، نعود من جديد لأصل المجاز. فهذا العدم الروحي في التيه في سفر إرميا هو دمار أورشليم الذي ورد في الإصحاح الرابع منه. ومنه ينشأ بناء جديد ويظهر شعب إسرائيلي جديد. ويتكلم إرميا بصوت يهوه باعتباره النبي، فيشكو ويتردد في شكواه أصداء قصة الجنة كما وردت في سفر التكوين: «لأن شعبي أحمق، إياي لم يعرفوا. فهم صبية جاهلون ولا يعقلون. هم حكماء في الشر أما العمل الصالح فلا يعرفونه» (إرميا ٤: ٢٢). وكان قد تم تشبيه يهوه بريح لافحة تهب من البرية وتهدد أورشليم (إرميا ٤: ١١-١٧). ثم أصبحت لإرميا رؤية عن دمار أورشليم: «نظرت إلى الأرض فإذا هي خربة وخالية» (إرميا ٤: ٢٢-٢٦). ومجاز كهذا، أي رؤية دمار أورشليم في صورة قفار كُتب على بنى إسرائيل أن يدخلوها، نجده كامناً في القصة الأصلية عن العالم الذي خلق من عدم. وهي ليست مجرد قصة قومية عن أورشليم أو بنى إسرائيل. فأورشليم موتيفة تنعكس على الإنسانية كلها، ونجد مركزها في قصة أصل العالم في الإصحاح الأول من سفر التكوين وكما سبق أن رأينا، فإن قصة الخلق تستعين بنفس المجاز في صفتي «توهو و فوهو» (خرية وخالية) اللتين يطلقهما إرميا على الصحراء التي قُدر لبنى إسرائيل أن يولدوا منها. فعلى الإنسان أن يدخل الصحراء لكي يُخلق من جديد. إنه عالم يقف في مواجهة الصورة الهزلية لأورشليم كما وردت في الإصحاح الحادي عشر من سفر التكوين في القصة الأصلية لبابل بمدينةنتها ويرجها اللذين شيديتها أيدي البشر.

ونبدأ الآن في الإجابة على التساؤل عن الجمهور المتلقى لثل هذه الأصداء المتكررة لمجازات الصحراء والتطهر والنشأة الأخرى والتي تتردد في أرجاء العهد القديم:

وحينئذ لا نجد داعياً للحدس، فالأدب نفسه أوجد توقعات واضحة، وحين نتساءل: لمن كتب العهد القديم، فإننا لسنا إزاء حدث تاريخي خاص؛ بل إنه السياق التاريخي لعالم فكري من التقوى والفلسفة يرى نفسه كبناء يعبر عن نفسه بأسلوب توكيدي تام. ويمكن أن نصفه بأنه عالم واع من الخطاب والتفسير يرتكز على مناقشة فلسفية للتراث. ورؤية العالم فيه طائفية في بنائها. إنه عالم صنعه قوم يعتبرون أنفسهم باحثين عن الحقيقة. إنه فكر نقدي يفرق بين فكر الحمقى والتأمل والإدراك القويم والحكمة. وقد نستشهد بمقولة أفلاطون في وصفه للعقيدة المحورية لإنشاء العهد القديم ! حيث يقول: «إن معرفة الذات هي بداية الحكمة».

ومع ذلك فإن جامعي العهد القديم يتحدثون بصورة أكثر مجازية ويلمسة من التقوى الدينية ولكن بنفس القدر من النقد. فبداية الحكمة هي «خشية الرب»؛ أي «الصلاح»؛ أي الفلسفة. إلا أن «خشية الرب» التي نصادفها في كثير من الكتابات الفلسفية في العهد القديم ليست هي نفس «غضب الرب» الذي نجده في عالم قصصى كغضب يهوه ورده على أيوب المسكين من قلب العاصفة (أيوب ٢٨-٤١). «فخشية الرب» و «الصلاح» يبدآن كما عند أفلاطون بإدراك الجهل الإنساني. وهي ليست سوى رهبة المجهول الذي لا سبيل لسبر غوره، رب السماء المتعال. فالحكمة تبدأ بإدراك جهلنا. ولا ندرك الرب إلا بسمع الأذن كما يقول أيوب (أيوب ٤٢: ٥). وحتى يهوه، الإله الرهيب لبنى إسرائيل القدماء هو الرب كما عرفه شعب إسرائيل: أي رب بشرى أو رب «لنا». وعالم الخطاب الفلسفي هذا الذي نربط بينه وبين صوت الكاتب الكامن في السرد القصصى في العهد القديم يخاطب القارئ بصورة مباشرة في أدب الحكمة في سفرى الأمثال والجامعة وبصورة أكثر توكيداً في سفر المزامير. ويتحدث إلينا هذا الصوت بوضوح وقوة في الإيقاعات الواثقة للمقدمة المشتركة للمزمورين الأول والثاني:

«طوبى لمن لم يسلك سبيل الأشرار وطريق الأثميين، ولم يجلس في مجلس المستهزئين؛ بل في ناموس الرب مسرته وناموسه يلهج ليل نهار؛ فيكون كشجرة غرست على ماء تعطى ثمرها في أوانها، ولا تذبل أوراقها، ويوفى في كل ما يفعله ... طوبى لمن لاذ بحماه» .

والنهج الفكري والمنظور الطائفي التوكيدي الكامن في أنشودة كهذه هو انعكاس للواقع التاريخي الذي نشأت الموروثات الأدبية في ظله. ويبقى الكافرون كما بقي جيل التيه منبوين في قفار خربة هي قنار الروح. وهذه هي الموتيفة التي تتكرر في تراث قصص بني إسرائيل وهم يتذمرون ضد موسى في رؤيا إرمياء عن دمار أورشليم

كمودة إلى العدم قبل الخلق، وفي قصة صموئيل الأول الكبرى عن سقوط شاول الأخلاقي. وهدف كل هذه القصص والأناشيد هو الاحتفاء بالنصر الحاسم للمؤمنين على الكافرين. وهذه التقوى لها جذورها التاريخية لا في ماضٍ بعيد، بل في المشاغل الفلسفية للمتلقين الضمنيين.

والارتباط بين جيل فقد إيمانه في قصص التيه وقصة السامرة وأورشليم وما حاق بهما من «دمار» واضح بصفة خاصة. فتكرر هذه التيمة في العديد من القصص، وهي لا تعكس أحداث الماضي، بل تفسر الموروثات القصصية التي تتناول الماضي وتعكس التقوى التاريخية لجامعي التراث. وأية قصة من قصص الجذور لا تعد قصة تحكي عن جذور شعب من الشعوب كسرد قصصى ضمن جنس أدبي. بل تعبر عما يعد أساسياً بالنسبة لهوية جماعة من الجماعات. ويكمن سياقها التاريخي في بنية مفهوم مجتمع ما عن الواقع. والتيمة التعليمية «طوبى لمن لاذ بحمى يهوه» هي التيمة السائدة في المزامير ولاמותها. وفي هذا الخطاب الذي يتناول التراث والماضي تكمن الجذور التاريخية للعهد القديم.

٢. رؤى العهد القديم المتعددة للماضي

عندما نبدأ في وصف التطورات التاريخية التي طرأت على المناطق الواقعة جنوب سوريا في ضوء البيانات الأثرية، نجد صورة لماضي فلسطين تختلف تمام الاختلاف عنها في العديد من كتب آثار العهد القديم. فصورة شعب إسرائيل المستمدة من التوفيق بين علم الآثار وقصة العهد القديم لا تتطابق مع رؤية العهد القديم. وحتى إذا تحتم علينا أن نتبنى أكثر المناهج تحفظاً والتي يتبعها الباحثون اليوم وقبلنا «برؤية توراتية للماضي» طالما لم يثبت زيفها، فإننا نواجه مصاعب جمة. فلا يكفي أن ننحى المستحيلات وما لا يقبله العقل جانباً وأن نصحح الخطأ ونعيد بناء ما تبقى من روايات متماسكة في قليل أو كثير، فهذا معناه الفشل في التعامل مع السمات غير التاريخية للعهد القديم. وتنحية المعجزات والرب من القصة لا يساعد المؤرخ؛ بل لا يؤدي إلا إلى تقويض دعائم القصص. ولا سبيل للوصول إلى تاريخ يوثق به بموقف كهذا.

فكيف تسنى لشعب إسرائيل في العهد القديم أن يحتل أورشليم؟ إذا أخذنا هذا السؤال مثلاً، نجد أن أنبؤني صادق ملك أورشليم ورئيس الملوك العموريين الخمسة في الإصحاح العاشر من سفر يشوع يلقي الهزيمة على يد يشوع وجيشه في إحدى

المعارك، ويقتل يهوه عدداً من الأعداء أكبر مما قتل يشوع برجمهم بالحجارة الكبيرة من السماء. ويتم أسر الملوك وهم مختبئون في كهف ويأمر يشوع بقتلهم. وإضفاء قدر من الصدق على القصة، يبيننا مؤلفها أن خمسة من تلك الحجارة الكبيرة وضعت عند مدخل الكهف «إلى يومنا هذا».

ولا ينبغي أن تفوتنا الدعابة التي تنطوي عليها هذه الخاتمة. فكاتب القصة على وعي تام بالحساسية النقدية لدى القارئ. ويرجم يهوه للأعداء بالحجارة الكبيرة من السماء. يتم تصوير القتل بأنهم قتلوا «بحبات البرد». ولما كان الكل يعلم أن الرب يرسل حبات البرد، فإن الكاتب يضع سامعيه في فخ! فالتذكارات الذي وضع عند مدخل الكهف والمتمثل في خمسة من أحجار يهوه هو بمثابة إشارة واضحة على تاريخية القصة. وهذه الإشارة هي موتيفة شعبية شائعة تشبه خاتمة قصة هانز كرسنيان أندرسن Hans Christian Andersen الأميرة وحبة البازلاء The Princess and the pea بتفاصيلها التي تضيف عليها طابعاً تاريخياً بالإشارة إلى أن حبة البازلاء لاتزال في المتحف ... «إن لم تكن قد سُرقت».

كما أنه بالسماح لأحجار يهوه بأن تكون حبات برد، فإن مؤلف العهد القديم يضحى. عاصداً بآثره التذكاري فداء للمصداقية التاريخية! وتساعد مثل هذه الدعابة التفكيكية على إبراز بعض المصاعب التي تحدث حين يتقبل القارئ في كل زمان قصة كهذه وكأنيهاً تاريخ. ولا نستطيع الفكاهة من الضيق الذي نشعر به نتيجة لمحاولة الكاتب أن يخدعنا، وإن يزول الخداع إذا حاولنا أن نحذف الأحجار الكبيرة أو حبات البرد الذائبة أو الرب من القصة.

وبينما يلحكي الإصحاح العاشر من سفر يشوع هذه الحكاية عن هزيمة ملك أورشليم، يحكي الإصحاح الثامن عشر من سفر يشوع عن إعطاء أورشليم كغنيمة حرب لسبط بنيامين. وهذه قصة تؤكد فرضية قصة الإصحاح العاشر بأن مدينة أورشليم كانت من بين المدن التي غزاها يشوع وجزءاً مما يمكن تسميته «رؤية يشوع للماضي».

ومن ناحية أخرى، يحدد سفر الملوك الأول زمن حكايته عن غزو أورشليم بالفترة التي أعقبت وفاة يشوع. وأورشليم ليست مدينة عمورية في هذه القصة بل كنعانية. والأغرب أن ولدي يعقوب يهوذا وشمعون مؤسسي الأسباط وأبويهم هما اللذان يهزمان الكنعانيين في أورشليم ويقتلان سكانها ويحرقان المدينة. وفي سفر صموئيل الأول (١٧: ٥٤) نجد أورشليم جزءاً من بني إسرائيل حيث يأتي إليها داود الشاب برأس جوليات كتذكارات!

وهناك قصة ثالثة عن غزو أورشليم. وهى تأتينا فى روايتين، إحداهما فى سفر صموئيل الثانى (٥: ٦-١٠) والأخرى فى سفر أخبار الأيام الأول (١١: ٤-٩). وتقدم كلتا الروايتين أورشليم بوصفها «مدينة داود» و«حصن صهيون». ويتحدد زمن الاستيلاء على أورشليم فى هذه الحكاية فى عهد داود ملك حبرون. وأورشليم ليست مدينة عمورية؛ بل مدينة ييوسية كما فى قصة سفر القضاة (١٩: ١٠-١٢). وتتويجا على موتيفات معروفة من جعبة طروادة هومر، يتم تصوير أورشليم على نرجة من القوة والمنعة يستحيل معها غزوها. وما يستحيل أخذه بالغزو لأبد من أخذه بالحيلة والشجاعة. فيدخل يواب المدينة خلصة، حيث يصعد من نفق الماء الذى يصف سفر الملوك الثانى (٢٠: ٢٠) ببناءه بأنه أحد أعظم إنجازات حزقيا. ويتجاهل كل من تراث القصة فى ملحم الحرب ومفارقتها التاريخية، فإن هذه القصة التى تعد أشهر قصص غزو أورشليم تصبح جزءا أساسيا من رؤية علم آثار العهد القديم للماضى. ولا عجب أن نجد ثلاثة أسفار مختلفة من العهد القديم تضم ثلاث قصص مختلفة على الأقل عن كيفية فرض بنى إسرائيل لسيطرتهم على أورشليم. فأورشليم مدينة تقع فى محور التراث، ولا غرو أن تجتذب العديد من مثل هذه القصص.

٣. قصص يهوه كإله ومسيحه

إنه لخطأ جوهري فى المنهج أن نتساءل عن وجود شخصية تاريخية كداود أو سليمان كما يفعل علماء الآثار ومؤرخو العهد القديم. ونحن فى حاجة أولاً إلى أن نولى اهتمامنا إلى داود وسليمان كما نعرفهما، أى بطلا قصص العهد القديم وأساطيرها. فالعهد القديم لا يتردد فى قص هذه القصص كحكايات طويلة.

فى مستهل الحكاية الأولى التى يستحوز فيها داود على حياة شاول فى يديه (صموئيل الأول ٢٤)، تستخدم لغة لاهوتية وسياسية بنفس القدر. فقد رُفع شاول على العرش ملكاً على يد صموئيل نبي يهوه وكاهنه. ومع ذلك فإن شاول الملك الصالح والقائد العسكري فعل ما رأى أنه الصواب، فى حين أن سيده يهوه طالبه بطاعة ما يراه الرب صواباً. لذا فإن شاول يفقد عطف يهوه الذى يقرر إحلال داود محله. وينبذ يهوه له يجن جنون شاول، ويعتبر داود غاصباً ويغار من تنامي شهرته كقاتل الفلسطينيين ويطارده شاول داود بجيش قوامه ثلاثة آلاف رجل يتطلعون إلى قتله فى مستهل مشهدنا فى الإصحاح الرابع والعشرين من سفر صموئيل الأول. وعلى غير المتوقع، تسبب الفرصة لداود لى يقتل شاول حيث ينقض عليه حال دخوله كهفاً

مظالمًا يختبئ به داود، ولكنه يقطع طرف ثوب شاول ولا يقتله، وهو ما يعد دليلاً للقارئ على أن شاول كان في كامل قوته، وإيحاءً مخفياً بنبوة صموئيل (صموئيل الأول ١٥: ٢٧-٢٨) بأن داود سيقضى على بيت شاول الذي يؤول على أنه قوة شاول وسطوته. وتتلاعب القصة على اللفظ العبري كأنف الذي يمكن استخدامه في سياقات مختلفة بمعنى «طرف» أو «ذيل» الرداء وبمعنى العضو الذكري كما في سفر التثنية (٢٣: ١) حيث ورد بمعنى خصية الرجل. وتستخدم هذه التورية للتخفيف في التعبير في سفر راعوث للسماح للبطلات بأن تطلب من بوعز أن يبسط «ذيل» ثوبه عليها ويتزوجها (راعوث ٣: ٩). وفي سفر صموئيل الأول، يندم داود أشد الندم ويعنف رجاله لحته على إخصاء شاول: «حاشا للرب أن أفعل ذلك بسيدى مسيح الرب» (صموئيل الأول ٢٤: ٦). ومسيح يهوه هو الذى تنفذ مشيئة يهوه على الأرض من خلاله. فهو يمثل حضور الرب فى التاريخ.

ويقدر لداود ألا يكون له شأن بقتل مسيح الرب، فيكف عن مناوئة شاول ويتنازل له عن عرشه. وحين يدرك أن يهوه ينفذ مشيئته من خلال شاول فإنه يعد بالولاء لشاول ويدعوه «بالأب». ويتقبل شاول دوره كسيد لداود ويستجيب للغة السيادة: «هل هذا صوتك يا داود يا بنى؟». وهذا الوعد بالاعتراف المتبادل بالأبوة والبنوة يختم القصة بإعلان شاول أن داود قد قُدر له أن يكون ملك بنى إسرائيل التالى. وتتناول هذه القصة مسألة الخلافة، فهي ليست مسألة أسرة تتوارث الملك، بل مسألة سيادة. وكل من شاول وداود عبدان للسيد الأعلى يهوه الذى هو الملك الحقيقى لشعب إسرائيل فى قصة العهد القديم. وشاول كملك هو رأس «عائلة» كبرى يقدر لداود أن يتولى أمرها. وتحيل اللغة العائلية القصصية لنظام السيادة «بيت أبى» شاول إلى «ابنه» داود.

وبوعد داود، تعيد القصة شاول إلى «بيته»، وتعود الدعابة الساخرة لصموئيل الأول للظهور مرة أخرى، بينما يذهب داود إلى «حصنه» وهو تقديم لقصة داود ونابال التى تقوم على ما إذا كان داود يملك إرادته فى يده وسيطر على «بيته». إذن فمن هو داود هذا؟

وتتعرف على نابال وامراته أبيجيل على طريقة القصص الشعبى: «وكان نابال رجلاً عظيماً ولكنه دميم وشرير، أما امرأته أبيجيل فكانت ذكية وجميلة» (صموئيل الأول ٢٥: ٢). وتبدأ القصة نفسها بمشهد صاخب. فيرسل داود عشرة من «غلمانه» ليطلع نابال أنه يسبغ حمايته على رعاة نابال منذ مدة طويلة، ويطلب من نابال خدمة فى المقابل. وتوضح لغة القصة أن داود يسعى لإخضاع بيت نابال لسيادته؛ فيأبى نابال الاعتراف

بسيادة داود ويرفض ابتزازه له بسؤاله: «من هو داود؟ ومن هو ابن يسى؟ قد كثر العبيد المارقون على ساداتهم اليوم». وعلى لسان نابال الذى يتم تصويره كرجل عظيم له بيته المستقل، يتم طرح السؤال المحورى بالنسبة لقصاص الإصحاحين ٢٤ و٢٦: وهو: هل داود مجرد عيرانى آخر؟ هل هو مجرد شاب مارق خرج على طاعة سيده؟ أم هو داود نفسه الرجل العظيم الذى يسيطر على مقدرات بيته؟ ويؤدى رفض نابال «لحماية» داود إلى حنق الأخير عليه، فيحشد أربعمئة من «جنده» لمهاجمته.

وينقطع سياق القصة مؤقتاً. وعلينا أن نتذكر أن أبيجيل جميلة وذكية. ويسبغ أحد جند داود حماية داود على أبيجيل، وهى دعوة لها لخيانة زوجها ويتم فى إطار تهديد غير مستتر: «فالشئ قد غلب على سيدنا (داود) وعلى بيته». وأمام عرض يصعب عليها أن ترفضه، تبادر أبيجيل بتقديم إتاوة لداود لتصد عن نفسها وعيده. وفى هذا اللقاء الدرامى الذى يمتد لإحدى عشرة ساعة، تردد القصة مشهداً من الإصحاح ٢٢ من سفر التكوين يواجه فيه يعقوب عيسو الذى جاء بفلمانه الأربعمئة لتأنيب يعقوب، وقد اختتمت تلك التنويع القصصية بدعوة يعقوب «التابع» كأبيجيل للانضمام إلى بيت السيد. ولكن على خلاف يعقوب الذى يمارع الرب، تستسلم أبيجيل المرأة الجميلة تماماً لفحولة داود، وتتنبئه بمدى حمق زوجها الفطرى، وتبرر فعلتها بأنها لم تكن قد رأت «غلمان سيدها». وتعلن أبيجيل أعداء داود بأن يصبحوا مثل نابال أى أن يقتالهم يهوه سيد داود. ومسؤولية يهوه عن هذا القتل الضرورى لها أهميتها بالنسبة لولاء أبيجيل؛ فيها وحدها يمكن لداود أن يتجنب إثم الدم الذى تضطر أبيجيل للثأر له. ولا يتم قتل نابال إلا بعد انتقال ولاء بيت نابال لداود فعلياً. وتستخدم أبيجيل فى حديثها لغة التابع للمتبوع أو «العبد» «لسيده»، وهو أمر مألوف لنا فى وصف أوديسيوس بطل هوميير. وتعتبر بطله قصة سفر صموئيل الثانى عن ولاتها لداود باتخاذ نور نبوى يحدد لنا مصير داود. وفى هذا المعبر الساخر، تلعب أبيجيل النور الفلسفى للآنا البديلة للكاتب. فتجيب على تساؤل زوجها عن هوية داود هذا فى تنويع شيق على الموتيقة الكلاسيكية للفطرسه التى تؤدى الى سقوط مدو. وهنا يلعب بيت نابال دوره باعتباره «عبدًا» لداود «السيد». وتقوم أبيجيل بشرح شخصية داود. ويصفه شرحها بأنه العبد الذى يقف فى حمى سيده يهوه. وتكرر السخرية المعقدة لحبكة القصة بإسباغ داود لرعايته على بيت أبيجيل، وهو دور «الخدمة» المطلوب منه.

وعندما نعمل إلى تنويع الإصحاح ٢٦ من سفر صموئيل الأول على قصة الإصحاح ٢٤ فى الكهف لا نعود ضمن سياق سلام قائم بين داود و «أبيه» شاول. بل

ندخل سياق قدر داود الذي تنبأت به أביجيل، وهو قدر يخرج عن عالم الحكاية، في البعد الفلسفي لمغزى القصة وتدين القارئ الضمني:

«وقد قام رجل ليطاردك ويهدد حياتك، ولكن نفس سيدي محزومة في حزمة الحياة في حمى يهوه إلهك. أما حياة أعدائك فسيلقى بها وكأنها تلقى من كفة مقلاع» (صموئيل الأول ٢٥: ٢٩).

والنغمة اللاهوتية التي تغلب على حديث أביجيل تصف داود بأنه الخلاص بالنسبة للقارئ، وتعد صدى لمفهوم المزامير بأن المرء يحيا في حمى الرب. ولدينا صوت يفسر معنى التراث عند داود؛ وهو نفس الصوت الذي نسمعه في نهاية القصة عن داود في سفر صموئيل وقيل أن ينشد داود أنشودة «الكلمة الأخيرة» في الإصحاح ٢٢ من سفر صموئيل الثاني. وفي الإصحاح ٢٢، نجد جامع قصص داود وقد جعل داود ينشد المزمور ١٨ ويشكر يهوه لإنقاذه من كل أعدائه. إنها أنشودة تجعل من داود مسيحا مخلصا و«إنسانا» تقيا يقاتل أعداء الحياة؛ وهي شخصية نراها بصورة متكررة في عناوين المزامير. ويفصل المزمور ١٨ كلام أביجيل، ويلخص الهدف التعليمي للقصة. فمن يلوذ بحمى يهوه ينجيه في صراعات الحياة. ويهوه هو رب المنشد وحصنه والصخرة التي يقف عليها ولا يصمد أمامها أى تهديد. وتتخذ حياة داود معناها هنا في قلب تلقى العهد القديم وفي محور التقوى والإيمان بالعناية الإلهية.

وتلقى نبوة أביجيل في الإصحاح ٢٥ من سفر صموئيل الأول الضوء على هدف القصة الذي يتضح في الإصحاح ٢٦ فيما يصبح تكراراً للقاء شاول وداود. ويستخدم شاول لإيضاح تأويل أביجيل لنور داود في التراث. ويلعب شاول دور عدو طريق الأبرار «حيث يقتنص داود مرة أخرى بجنده البالغ عددهم ثلاثة آلاف».

ومع أن هذه التنويعات على القصة لا تجعل داود يندم على دعائه بقتل شاول أو يعنف رجاله، فإنها تجعله يواجه أبيضائ لنفس الفرض. فيشير داود الى أنه مادام شاول هو «مسيح يهوه» فإن إيذامه يعد إثماً. ويهوه نفسه وليس داود هو الذي يجب أن يأخذ روح شاول. وينبغي أخذ الرمح القائم على الأرض في رأس شاول بدلاً منها. وهذه التنويعات على القطع المجازي لذيل ثوب شاول والذي يشير به الشاعر العبراني خفية الى التهديد بالإخصاء في الإصحاح ٢٤ هي أيضاً استعراض لل قوة والإرادة، ودليل على أن داود كان يملك روح شاول في يده. ويقدم الرمح دليلاً عنيقاً على ادعاء داود بأنه لم يقترب إثماً. ويسمع شاول داود وهو يتحدث إلى أبنير ويقاطعه. «هل هذا صوتك يا داود يا بني؟» ورداً على نداء شاول «يا بني»، يتعرف

داود على شاول وخطابه بقوله «يا سيدي، يا مليكي». ويتحدث داود هنا عن نفسه بوصفه «خادماً» لشاول لكي يشكو مطاردة شاول القاتل له مع أنه «خادم الملك» ولم يرتكب ذنباً.

ومن الغريب أن داود في هذه الخاتمة يقدم سببين لسعي شاول لقتله: أولهما أن شاول يتصرف باسم سيده يهوه. وإن كان الحال كذلك، فإن داود يعرض تقديم أضحية يكفر بها عن نفسه ومن الواضح أن راوي القصة في تصويره لداود كممثل للتقوى لا يجد بداً من استعراض إلام داود بالتشريعات بالاستشهاد ضمناً بسفر اللاويين (٥: ١٥). والاحتمال الآخر الذي يرجحه داود هو أنه إذا كان البشر هم الذين دفعوا شاول لئلا تصيبه داود العداء (يلاحظ أن داود يتجنب توجيه اتهام مباشر لشاول) فينبغي مسامحتهم أمام يهوه سيد كل من شاول وداود، لأن أفعالهم أدت إلى حرمان داود «عناية يهوه» مما لم يدع لداود مجاًلاً سوى أن يصبح «تابعاً» لألهة آخر.

ويتضمن حديث داود هذا أن السيادة العليا في عالم هذه القصة مقسم بين مختلف «بيوت» الآلهة كما في مستهل أنشودة موسى في الإصحاح ٢٢ من سفر التثنية. و«البيت» الذي يتجه إليه كل من داود وشاول بولانهما هو بيت يهوه. وشكوى داود من شاول هي أن الأخير الذي هو مسيح يهوه ونائبه لا يتقبل دوره «كاتب» و«سيد» لداود ولا يعترف به. وهو بهذا الإهمال يحرم داود عناية يهوه التي هي إرثه الشرعي. واشكوى داود أهمية بالغة لفهم القصة. فنحن في قصة عالمها قوامه الفكر اللاهوتي حيث نور الملك لا يلعبه شاول. فيهوه هو الملك وما شاول إلا مسيحه وممثله. وشاول ليس هو الملك الفعلي والسيد الأعلى هنا، بل يهوه. ويصفى شاول لداود: «لأنه يعلم أن سيده يطالبه بذلك، ومن ثم فهو يدرك ولاء داود: «يا بني».

ويقدر لداود الذي يتخذ من الصلاح طريقاً أن يوفق في كل ما يقدم عليه، في حين يكتب الإخفاق على شاول عدو طريق داود. ويشير هذا الجوهر التأويلي للسرد القصصي إشارة مباشرة إلى السياق الأدبي واللاهوتي الذي تم فيه جمع القصص وتقويمها. وهذا هو سياق الأصداء التناسية لمبدأ الحكمة الأرسطي بأن الجمال في عيني الناظر، وهو ما نراه يتخذ وضعاً مركزياً بين القصص المتناقضة التي تدور حول ولاء شاول وداود ليهوه في الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الأول وفي الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الثاني. وفي أصداء كهذه ندرك أن نبذ يهوه لشاول لإقدامه على ما اعتبره خيراً من وجهة نظره الخاصة يمثل توازياً بنائياً مكثفاً لداود على قمة جبل الزيتون وهو يتلقى في خشوع ما كتبه عليه يهوه من مصير يشبه مصير إبراهيم.

ويخضع داود كعبد حقيقي ليهوه؛ وليست مشيئته هي النافذة، بل مشيئة يهوه. وهو سياق يشبه سياق التحويل اللاهوتي لحياة داود في المزمور ١٨ ، والذي يختتم قصة داود في العهد القديم بالإصحاح ٢٢ من سفر صموئيل الثاني. وكما اختتمت أولى حكاياتنا الثلاث الواردة في الإصحاحات ٢٤-٢٦ من سفر صموئيل الأول بإشارة أخيرة إلى التناقض الموضوعي بين بيت شاول وحسن داود، وكما تلخصت القصة الثانية في نعمة تأويل القصص التي حظيت بها أبيجيل، فإن قصتنا الثالثة تجعل القصة صياغة درامية لإحدى الحقائق الأساسية في حكمة العهد القديم؛ وهي أن الخير واحد، ولا وجود له - كالجمال والحق - إلا في عين الناظر الإله، أي يهوه.

٤. نسيان رأس شاول على أرض المعركة

وتمثل القصة المحورية لموت شاول مجموعة أخرى من التنويعات القصصية التي تكشف لنا كيف تعمل قصص التوراة. وتوضح تنويعات هذه الحكاية والتي تنشأ كلها ضمن نفس القصة أن وضع سفرى العهد القديم صموئيل الأول والثاني لا يولى اهتماماً كبيراً للأحداث. فالتركيز فيهما على الجانبين الأدبي واللاهوتي لا على الجانب التاريخي. وهناك ثلاثة نصوص محورية لها دور في جمع حكايات موت شاول، ونجدها في خاتمة سفر صموئيل الأول في الإصحاح ٣١ وفي الإصحاح الأول من سفر صموئيل الثاني وفي الإصحاح العاشر من سفر أخبار الأيام الأول. والمشكلة بسيطة نسبياً في عرضها. فالسرد القصصي لا يتبع خط حبكة محدد. إذ يؤدي موت شاول إلى توقف الحكاية تماماً. وبدلاً من نقرأ قصة، نطالع سلسلة من شرائح حبكة وتنويعات يتم جمعها على التوالي. ومما يدخل الهلع في قلب القارئ أن يطالع طوال الوقت جثمان شاول ودرعه وهما يتدليان في المعبد وتتدحرج رأسه إلى مكان ما من أرض المعركة وتُنسى.

وبدلاً من سرد قصصى يحكى عن انتقال ملك شاول إلى داود - وهو ما يتوقعه منا العالم البحثي ذو التوجهات التاريخية - نجد أجزاء متفرقة من قصة تتردد أصدائها وتكرر، وتغلب عليها كلها موتيفة واحدة دخلت السرد القصصي لأول مرة في الإصحاح ٢٤ حين سنحت الفرصة لداود لقتل شاول. وهذه الموتيفة السائدة هي الخوف من قتل شاول لأنه مسيح يهوه، وهو نفس الخوف الذي دفع داود للولاء لبوره كابن لشاول وخادم ليهوه. وتقول القصة ولاء داود بأنه ولاء شخص «يسلك طريق الأبرار». وتقول هذا الخوف من قتل شاول بأنه «خشية الرب»، وهي الفضيلة المحورية

التي يقوم عليها سفر المزامير وسنناقشها فيما بعد مع مجازات «لاهوت الطريق»، و«خشية الرب» هذه هي المفهوم الفلسفي الذي هو بداية الحكمة في سفر أيوب (أيوب ٢٨: ٢٨). وبدلاً من التركيز على التاريخ أو القصص، يركز جامع تراث موت شاول على النقاط اللاهوتية الأسمى.

وفي ختام حياة شاول، تقف «خشية الرب» في طريق كل من يدخل المشهد. ويورد سرد النص سلسلة متوالية من التنويعات على حكاية موت شاول. ويعيداً تماماً عن التنويع المزدوجة على قصة الأب الروحي في سفر صموئيل الأول (٢٤ و ٢٦)، نجد ثلاثة أجزاء متناثرة وربما خمسة من تراث «حدث» موت شاول. ففي الإصحاح ٣١ من سفر صموئيل الأول، نرى شاول وحامل درعه ينتحran في نهاية معركة خاسرة. وبعد ذلك مباشرة، وفي الإصحاح الأول من سفر صموئيل الثاني، نجد دور حامل الدرع يلعبه أحد العماليق يعثر على جثة شاول ويبلغ داود بموته. وعندما يسأل داود هذا الرجل عما أكد له موت شاول، يقدم الرجل لداود ما يعد تنويعاً ثالثة على هذه القصة. فيعد تقديم نفسه بأنه من العماليق يبنى داود بأنه هو الذي قتل شاول بناء على أمر من الملك نفسه.

وتتشابه هذه المشاهد التنويعية الثلاثة في أن كلاً منها يضع شاول ميتاً في أرض المعركة. وتكتسب الفروق بينها أهمية حين نلاحظ ما حدث لجثة شاول ودرعه ورأسه. ففي الفقرة الثامنة من الإصحاح ٣١ وقبل أن يصبح حامل درع شاول هو العماليقي، يعثر الفلسطينيون على جثث شاول وأبنائه الثلاثة. وكما هو الحال بالنسبة لاكتشاف العماليقي لجثة شاول، لا شيء يقال عن حامل درع شاول؛ حيث لا يبحث عنه أحد ولا يتم العثور عليه. ويساعد مشهد عثر الفلسطينيين على جثة شاول على التوفيق بين حكايتين مختلفتين تماماً في بداية الإصحاح. تدور إحداهما حول موت أبناء شاول، والأخرى حول موت شاول نفسه. وعندما يعثرون على الجثث، يجدون رأس شاول مقطوعاً ودرعه منزوعاً عن جسده. وهنا تزداد القصة صعوبة مرة أخرى. فيعلن الفلسطينيون النبا على آلهتهم وشعبهم بعد عودتهم إلى بلادهم، ويضعون درع شاول في معبد الإلهة عشتروت ويربطون جثته على جدران بلدة بيت شان. وحين يسمع أهالي إحدى مستوطنات بني إسرائيل بذلك، يذهب «جنودهم البواسل» ويحملون جثث شاول وأبنائه الثلاثة من فوق جدران بيت شان ويعودون بها إلى ديارهم فيحرقون الجثث ويدفنون الرفات. وتنتهي القصة تاركة القارئ في حيرة فيما يتعلق برأس شاول؛ فربما تدرجت عبر ساحة المعركة دون أن يراها أحد. وصورة كهذه يصعب قراءتها كتاريخ عندما يتم تقديمها في هذه المشاهد المتناثرة.

ويتضح ذلك حين نطالع حكاية موت شاؤول في قصة العهد القديم التنبؤية التي وردت في الإصحاح العاشر من سفر أخبار الأيام الأول. فكما في قصة صموئيل الأول والثاني، يُقتل أبناء شاؤول في المعركة. ويصاب شاؤول بيد الرماة الفلسطينيين ويتحرق «بيديه»؛ لأن حامل درعه خاف أن يقتله. كما ينتحر حامل الدرع أيضاً، مما يدفعنا للتساؤل عن سبب رفضه لطلب شاؤول بسبب الخوف قبل ذلك. وفي اليوم التالي، حين يكتشف الفلسطينيون جثث شاؤول وبنيه، لا يرد أى ذكر لحامل الدرع. ولكن بعد قطع رأس شاؤول ونزع الدرع عن جثته، يضعون درعه في معبد «آلهتهم» ويربطون رأسه إلى بيت داجون. ويدفعنا الإسهاب في الإشارة إلى معبد آلهتهم وآخر لداجون إلى الشك في ترجمة ما قد يكون اسم مكان هو «معبد داجون» كما يرد كثيراً في النسخ الحديثة من العهد القديم. إلا أن هذه العقبة تظهر بدرجة أقل نسبياً بمجرد أن نلاحظ أن الفلسطينيين في هذه المرة لم ينسوا الرأس في ساحة المعركة، بل الجثث؛ وهو ما يسمح «للجنود البواسل» بإحدى قرى بني إسرائيل برفعها (من ساحة المعركة على ما يبدو) نون حاجة للمخاطرة أو استعراض «الشجاعة» المطلوبة للاقتراب من جدران بيت شان. كما نلمح تنويع قصصية أخرى في سفر أخبار الأيام الأول (١٠: ١٠). فنعلم أن الفلسطينيين ثبتوا رأس شاؤول على بيت داجون، وهو ما قد يوحي إلينا بأنه موضع يرتبط بمعبد يعرف ببيت داجون ويقع في أشدود الفلسطينية في سفر صموئيل الأول (٢: ٥). كما وردت إشارة إلى الإله الفلسطيني داجون في ارتباط ببلدة غزة في سفر القضاة (١٦: ٢٣)، كما ورد اسم بيت داجون كاسم مكان في سفر يشوع (١٩: ٢٧) في أرض أشر القبلية بالقرب من الساحل الشمالي. ولكن ليس ثمة بيت داجون أو معبد داجون في بيت شان أو في أى موضع قريب منها. وبينما يتخلى نص أخبار الأيام عن هذا الامتداد الثرى للتنبؤية القصصية، فإنه يحسن حل مشكلة خشية الرب في قتل مسيح يهوه بقوله إن يهوه نفسه قتل شاؤول.

وينبغي أن نؤكد هنا أن المصاعب التي تكتنف هذه النصوص لا تكمن في فهمنا لها. فالنصوص شديدة الوضوح فيما تفعله؛ فهي مبنية من شقف متناثرة من الحكايات ولا تركز على الأحداث. وتم جمع هذه الحكايات وتم ترتيبها وتنظيمها بوصفها تراثاً متناثراً ومفقوداً. وهي تقتصر إلى بالتماسك الذي نربط بينه وبين ما نعتبره أدباً. وهي لا تستخلص حكاية من حدث. فهي حكايات متوارثة تم جمعها لتكون صدى لماضٍ نسي أو فقد. وقبل أن نحاول أن نصنع منها تاريخاً، لابد أن نسأل أنفسنا: هل هناك أسباب لافتراض أن النصوص التي بين أيدينا لها مرجعيات سياسية تاريخية؟ هل هذه الأقاصيص المتناثرة المتوارثة لها ما قد نعتبره سياقاً أصيلاً متضمناً فيها؟

٥. كيف يرى جامعو العهد القديم داود

أود أن أضيف إلى الآراء التي عرضنا لها مناقشة تتعلق بالطريقة التي تم بها تلقي تراث العهد القديم لأول مرة وجمعه وصوغه كرواية عن الماضي. مما لا شك فيه أن مفهوم العهد القديم عن داود في وقت كان فيه العهد القديم لا يزال في طور التدوين والتجميع يعد ذا صلة بمناقشتنا هنا. وتشتمل هذه الجدلية على سعى لفهم ما كان يعنيه داود لدى شعب كان يروي حكايات عنه. والجدلية بسيطة نسبياً وتتبع أصلاً من دراسة للعناوين التي أضيفت لثلاثة عشر مزموراً من المزامير العبرية قبل إتمام العمل الجماعي. ويشرح كل من هذه العناوين مزموره بتصويره كأنشودة غناها داود عندما كان في محنة أو أخرى من المحن التي حدثت في القصص التي رويت عنه. وتدل هذه الشروح المضافة على أن رواية المزمور في هذه المرحلة من تطور العهد القديم يسترجع قصة داود - سواء أكانت تاريخية أو أدبية - باعتبارها جزءاً من تراث الماضي. وينبغي أن نؤكد أن هذه كانت رؤية مبكرة عن تراث داود بالنسبة لتراث القصص التي تم جمعها عنه وكما نعرفها من نص سفرى صموئيل الأول والثاني بعد اكتماله.

ويشير كل من العناوين الثلاثة عشر إلى قصة عن داود؛ وتشتمل في مجملها على قصة لا تتطابق في تفاصيلها مع القصة التي نطالعها اليوم في العهد القديم. فالعناوين لها بديل يختلف عن القصة التي لدينا. فيشير أحد العناوين إلى حكاية لم تعد لدينا. وقد نستخلص منها أن العناوين وضعت في عصر سابق على ثبات نص سفرى صموئيل الأول والثاني الحاليين. وأنه لمن العسير ألا نعود بتاريخ هذه الشروح إلى عصر سابق على اكتمال سفرى صموئيل. وليس هذا تأكيداً جزافياً حيث تتم الاستعانة بتنويع شبيهة بأحد المزامير التي تشرحها هذه العناوين - المزمور ١٨ - للتخيم بالعناوين في نسخة العهد القديم الحالية من قصص داود في الإصحاح ٢٢ من سفر صموئيل الأول.

ويبدو أن ضم هذا المزمور يرتبط بالسمي لإيجاد سلسلة السرد القصصى المعتدة من سفر التكوين إلى الملوك الثاني - من خلق العالم إلى دمار أورشليم - ككل أدبي. والمزمور ١٨ وعنوانه التفسيري ينهى قصة حياة داود وينفس الصورة التي يستعان فيها بالأناشيد الواردة في الإصحاحين ٢٢ و٢٣ من سفر التثنية لإنهاء قصة حياة موسى وبأنشودة يعقوب في الإصحاح ٤٩ من سفر التكوين لإنهاء قصة حياته في الصيغة النهائية لنص سفر التكوين. وفي هذا العمل الضخم، توضع الأنشودة ضمن السرد القصصى الذي لدينا بفرض شرح وظيفة قصة داود بالنسبة للجمهور الأعرض

من متلقى التراث. وبذلك يتبين أنه عندما اتخذت قصة سفرى صموئيل الأول والثاني والتي تعد أطول سرد قصصى يتحدث عن داود وإمبراطوريته شكلها الحالي، كانت هذه القصة قد فهمت وشرحت وقرئت من خلال المزمور ١٨ بنفس الصورة التي قرئت بها المزامير التي ترتبط بمغامرات داود في سفر المزامير.

والوظيفة التفسيرية لهذه العناوين ذات اتجاهين. فهي من ناحية تلبي احتياجاً درامياً للمزامير بإعطائها سياقاً قصصياً ضمن مغامرات داود. وتفسر المزمور كأحد الأناشيد التي تغنيها شخصية داود الذي كان الموسيقى الخاص لشاؤول ومؤلف مزامير داود في آن. ويتم ذلك بنفس الطريقة التي يسند بها الإصحاح ١٦ من سفر أخبار الأيام الأول دور زامر المعبد الرسمي لأساف الذي تسند إليه مهمة كتابة بعض مزامير العهد القديم. وتسمح العناوين للمزامير بأن تكون يسيرة الفهم من خلال التحول النفسى، وهى طريقة للتأويل نجدها عند بعض الشراح اليهود الهيلينيين من أمثال فيلون. والرسالة التي تنطوى عليها هي أن داود يبحث عن العون ، ويسعى للخلاص ، وكذلك أنا حيث أمتزج بصوت الأنشودة؛ كما أنني أشارك في انتصارات داود الأمانة السالفة. ومن ناحية أخرى، فكما يفصح هذا العنوان عن سياق «جنور» المزامير فيما يتعلق بحياة داود، فالمزمور نفسه ومجال تأويله يشرحان سيرة داود أقرانه. ويعد هذا الشرح لاهوتياً وأسطورياً في مغزاه في كل المزامير. ويصبح داود باعتباره ضمير المتكلم في المزامير هو كل إنسان ويمثل من الناحية اللاهوتية الزامر ومن يستمع إليه في صلاتهما وقت الحاجة أمام الرب. كما ترمز المزامير للخلاص سواء باطنياً أو ظاهرياً. وهو دور نجده تتابع وظيفى لموتيفات الحكمة التي تتبع مجازات ابن الرب والمسيح كما في المزامير ٢ و ٨ و ٨٩ و ١١٠. ومن خلال هذه العناوين التي تساعد على إضفاء الطابع التاريخى، يتم تأويل داود كمسيح يواجه الأغيار (جوييم). إنه رمز الإصلاح فى نضال يهوه الكونى ضد الأمم وضد أعداء الرب، وإلى جانب هذا العنقود المتتابع من الموتيفات فى المزمورين ١ و ٢، فإن داود يؤدى دور الفيلسوف الذى يكافح للبقاء على طريق الأبرار. وفى أنشودته يؤدى داود دور منشد خاتمة المزمور ٢ ؛ حيث يلوذ بضمى يهوه كميسى بن سيراخ فى سفر الجامعة فى النسخة اليونانية من العهد القديم وكسليمان فى مزامير سليمان.

ويتبين من هذه العناوين التي تفسر شخصية داود بإعطائه هذه الأناشيد بعينها لينشدها أن مغزى هذه الشخصية لا يرى من منظور أى دور تاريخى ربما تكون قد لعبته فى الماضى، بل من ناحية معناها من منظور تدين المؤلف الضمنى وفى إطار

الصراع الكوني بين يهوه والأمم الشريرة. وبعض هذه الزمائر كالمزمور ١٨ الذي يستخدم لتفسير قصة داود ككل يتحدث صراحة عن داود كمسيح كوني. وكلها تستعين بعنقود من الموتيقات التي تعلق على شخصية داود في إطار السياق الأدبي الأكبر للمسيح الكوني. فيشير المزمور ١٨ مرتين إلى الحرب على الأمم والتي سبق تصويرها في المزمور ٨. كما أنه يربط بين معبد أورشليم والعرش السماوي. وتثير الأنشودة زلزالاً وتستحضر التناقض بين النور والظلمة بنفس طريقة الإصحاح الأول من سفر التكوين وخطبة إنجيل يوحنا. والسياق التاريخي الحقيقي لهذه الحرب في المزمور ١٨ هو الصراع الشخصي الذي ينتمى إلى جوهر رؤية الذات من المنظور الديني في التدين اليهودي المبكر والذي تصوره مجازات «لاهوت الطريق». ففي الفقرات ٢٠-٢٤ مثلاً تقول الأنشودة صراحة: «يكافئني الرب حسب تقواي ويثيبني على طهارة يدي لأنني بقيت على طريق يهوه...». وليس لشخصية داود في هذا المزمور أهمية كشخصية تاريخية عاشت في ماضي بعيد، فهو الخلاص لكل من يتسكك بالتوراة. وشخصية داود في المزمور ١٨ تشبه مسيح المزمور ٨؛ فهو الصوت الضمني للمزمور وهو رمز التقوى الذي نجاه يهوه في صراعه ضد أعدائه الأخلاقيين. وضمير المتكلم هذا هو الذي يجعله يهوه امبراطوراً كونياً على الأمم.

واستعانة سفر صموئيل الثاني بتنويعه على المزمور ١٨ لإنهاء قصص داود توحى بأنه حتى نسخة العهد القديم من قصة داود - وهي مصدرنا الأول لشخصية داود - ليست لها إيديولوجيا تاريخية تركز عليها. بل تمثل تراثاً لأغراض مختلفة تماماً تتعلق بالخطاب اللاهوتي الفلسفي.

٦. شرح سفر الملوك الثاني: أشعيا ويونان وإيليا

يمكن تأكيد فرضية أن قصص العهد القديم لا يعد كتابة للتاريخ بالنظر إلى فهم التراث المتنامي لعمل كسفر الملوك الثاني. لا شك أن القصص هو سند كل القراءات الواقعية السانجة للعهد القديم. ويعتقد منذ عهد بعيد أن القصص في سفر الملوك الثاني يلعب دوراً في أسفار الأنبياء أشعيا وإرميا ويونان. والتشابه في الإيديولوجيا بين ما ورد في سفر الملوك الثاني وسفر إرميا كبير لدرجة أن من علماء العهد القديم من يتحاشون الربط بينهما. وهناك افتراض بأن نص أشعيا يضم اقتباسات مباشرة من سفر الملوك الثاني.

ويمكن تناول نص أشعيا كنتاج لثلاثة أنواع مختلفة من المواد؛ أولها عنوان تفسيري يفتح الإصحاح الأول، وكذلك الجزء القصصى من الإصحاحات ٣٦-٣٩، والذي يقدم سياقاً للأناشيد في حياة أشعيا يشبه السياق الذي ورد في سفر الملوك الثاني. وثانيها، وجود «أشعيا أصلي» نصافه ضمن قصائد الإصحاحات ١-٣٦ خاصة الرؤى ونبوءات الشؤم لبني إسرائيل القدماء. وثالثها، امتدادات متنوعة لأناشيد بصوت مجهول الهوية وضعت قبيل عودة بني إسرائيل من السبي. وأطالما تم تأويل التنويعات الامتدادية لهذا المنظور التفسيري بأنها توحى بوجود نصوص مستقلة في الأصل «لأشعيا» ثانٍ، بل «أشعيا» ثالث أيضاً. فهناك قصة مشتركة عن النبي الملك حزقيا نجدها في الإصحاحات ٣٦-٣٩ من سفر أشعيا وفي الإصحاحات ١٨-٢٠ من سفر الملوك الثاني، وتحتوى على بعض النبوءات (انظر سفر الملوك الثاني ١٩: ٢٤-٢٦). وتساعد وظيفة إضفاء الطابع التاريخي للملخص التفسيري للفقرة الافتتاحية من سفر أشعيا والمستمدة أيضاً من موروثة سفر الملوك الثاني على إيجاد سياق تاريخي «لأشعيا أصلي». ويجد هذا الملخص قبولاً لدى معظم الباحثين باعتباره يعكس السياق التاريخي لشخصية أشعيا التاريخية المفترضة.

والصلة بين سفرى أشعيا والملوك الثاني تشبه الصلة بين المزمور ١٨ وسفر صموئيل الثاني. فقصاصد أشعيا تتعلق بماضٍ موروثة وبتراث عن نبذ يهوه لبني إسرائيل القدماء. وهى تساعد على مد وملء الدور المتأرجح لتدخل يهوه فى الشؤون الإنسانية. وفى الوقت نفسه ، فإن تقديم النبي لصوت يهوه التفسيري فى ختام الاقتباس المأخوذ من سفر الملوك الثاني يدخل بالتهديد الأشورى لأورشليم إلى عالم أشعيا اللاهوتى والأسطورى. ويتخذ الأشوريون نفس دورهم كبناة لبرج بابل، ويسخرون من يهوه حين يرفعون أعينهم وأمالهم إلى السماء. وفى محاولة لجلب الدمار على مصر، يناوئون يهوه خالق مصر.

هذا الصوت التفسيري أو تعليق النبي (يبيشر) ينتمى إلى الخطاب العلمى الذى نجده أيضاً فى العنوان الاستهلالي للإصحاح الأول من سفر أشعيا: «رؤيا أشعيا بن أموص ليهوذا وأورشليم فى أيام عزيا ويوثام وأحاز وحزقيا ملوك يهوذا». فالكاكتب يتحدث من منظور سفره بأكمله بما فى ذلك الأجزاء التى تشير إلى عودة بني إسرائيل من بابل فى عهد الفرس. إلا أن هذا السياق الذى يشير إلى نبى الملوك الثاني ينتمى إلى مجموعات الأناشيد والقصائد التى نجدها فى الإصحاحات ١-٣٦ من سفر أشعيا. فهو يقدم شرحاً لسيرة أشعيا التى نطالعها فى سفر الملوك الثاني.

وبدأ من الأنشودة الافتتاحية لجموعته، نجد الكاتب يقرأ تراث أشعيا قراءة أسطورية ولاهوتية. فهو تاريخ لا يعرف إلا من منظور الخلاص الذي يقدره الرب الرحيم. وعنوان السفر الذي يصلنا أولاً بموروثات سفر الملوك الثاني مفهوم أصلاً لدى جمهور سفر أشعيا. والكاتب ينظر إلى «التاريخ» الذي يشير إليه باعتباره قصة تدور حول «بنى إسرائيل القدامى» أو شعب إسرائيل المفقود أو شعب لا يفقه ولا يعي: «إسرائيل لا يعرفني، شعبي لا يفهم» (أشعيا ١: ٣).

ومجموعة القصائد التي تلي الإصحاح ٣٩ وحتى نهاية السفر تُنشد بصوت من داخل نفس سياق «شعب إسرائيل الجديد» في الشرح الذي يقدمه كاتب العهد القديم. وفي كل أناشيد «أشعيا» هذه التي تلحن بني إسرائيل، نسمع أصداً صوت الخلاص الضمني في الإصحاح ٤٠: ١-٢: «عزوا عزوا شعبي يقول إلهكم، طيّبوا قلب أورشليم ونادوها بأن جهادها قد كمل، وأن إثمها قد عُفي عنه وأنها قد قبلت من يد الرب ضعفين عن كل خطاياها». وأنشودة الأمل هذه نجدنا متضمنة في كل أناشيد غضب الرب. ويصبح لقصة تمار شعب إسرائيل القديم معنى في العودة وفي مفهوم «شعب إسرائيل الجديد». ويرد شرح معنى نبوءات الهلاك الواردة في السفر في الفقرات ٣-٥ من الإصحاح ٤٠:

«صوت صارخ في البرية أن أعنوا طريق الرب، قوموا في الفقر سبيلاً لإلهنا، كل وطاء يرتفع وكل جبل وأكمة ينخفض ويصير المعوج مستقيماً والعراقيب سهلاً. فيعلن مجد الرب ويراه كل بشر جميعاً، لأن هم الرب تكلم».

وفي النهاية، في التيه، في معاناة السبي، يقوم لاهوت الطريق.

والمجازات هنا في الإصحاح ٤٠ من سفر أشعيا تعد صدى لمجازات الفقرة ٢٣ من الإصحاح الرابع من سفر إرميا والسبي المبهم في قصة الخلق والذي ينشأ منه الخلق والحياة الجديدة. وتقدم لنا نبوءات الشؤم تنويعاً على قصة سفر الخروج (٢٤: ١٦-١٨). وبعد معاناة التيه التطهيرية، يرى كل شعب إسرائيل في النهاية مجد يهوه يتجلى على طور سيناء. وما نحن بصدده ليس حكاية من الماضي، بل تأويل لماضٍ ولى وضاع.

وهناك نبيان آخران من أنبياء سفر الملوك الثاني وهما يونان وإيليا يقصان علينا الكثير عن تلقى هذا التراث في نطاق عالم نصوص العهد القديم. وفي مناقشة سفر

يونان الذي يؤدي نبيه دور النبي المضاد، لا نجد غرابة في استخدام كلمات من قبيل «سخرية» و«هزل». فهو النبي الوحيد من أنبياء العهد القديم - بدءاً من موسى وتراث التزمير في سفر الخروج - الذي تلقى نبوءاته أذاناً صاغية؛ وهذه ملحوظة تساعد على النقد الذاتي السليم بين الباحثين، نظراً للدور المحوري الذي يلعبه مفهوم النبوة في خلق شعب إسرائيل القديم في البحث العلمي الحديث.

والحقيقة أن هذا المفهوم الهزلي للنبوة يعد محورياً بالنسبة لرؤية التراث للنبوة. فبدلاً من أن يلعب الأنبياء دور رسل كلمة الرب في تاريخ بني إسرائيل، نجدهم يساعدون على استئثار جهود شعب إسرائيل القديم وخيائته. أي أن الأنبياء يعملون على زيادة غلظة القلوب، فيستحضرون قصصاً عن عصيان شعب إسرائيل، ويساعدون على نبذ طريق تورا الرب. ويقدم الأنبياء الدليل على أن شعب إسرائيل لا يعرف شيئاً ولا يفهم شيئاً، وهو ما أكدّه أشعيا بالفعل. وهذا هو الدور الذي يكشفه سفر يونان في سخرية المعروفة من النبي يونان في سفر الملوك الثاني.

ويونان في سفر الملوك الثاني هو النبي الذي كان بوصفه خادم يهوه قد أمر ملك السامرة يريعام بن يوأش بإنتقاذ شعب إسرائيل بتدمير أعدائه. وبعد أمر يونان، يأخذ يريعام بني إسرائيل إلى المجد ويمد حدود بلادهم إلى البحر الميت وإلى الجنوب. ويونان هذا مخلص شعب إسرائيل هو نوع الأنبياء الذي يتصور نبي سفر يونان فيه نفسه ضمنيّاً. فهو يريد أن يجلب الدمار على كل أعداء الرب وبني إسرائيل. ويريد أن يخلص شعب إسرائيل من محنته الكبرى. وهذا نبي يختلف عن غيره؛ فهو لا يتصف بالجهود وعدم الانتماء إلى شعبه كإرميا، ولا يعارض الملك العظيم يريعام ولا أي ممن «يسيروا على طريق يريعام». وهو يقف إلى جانب بني إسرائيل لا ضدهم. إلا أن من سخرية أقداره أنه لا يستطيع أن يكون يونان سفرى الملوك. فقد أمر يونان المسكين هذا بأن يحمل كلمة يهوه إلى أعداء بني إسرائيل.

وعندما يتلقى هذا النبي الأمر الإلهي بالمضي إلى نينوى لدعوة أهلها للتوبة يفر هارباً؛ فهو لا يريد شيئاً من هذا. فلعله أن يهوه «إله رؤوف ورحيم بطى الغضب وكثير الرحمة ونادم على الشر» (يونان ٤: ٢) الذي كان ينتويه لنينوى، فقد فر هارباً. وكان يونان يشعر في نفسه أنه نبي كإيليا في قصص سفر الملوك الأول (١٧-١٩). وكان يونان سيصبح نبي شؤم يجلب الغضب الإلهي. فهو يريد أن يحل الدمار والكوارث بكل أعداء يهوه خاصة نينوى الكبرى. ولكن بحبس يونان في بطن الحوت، لم يعد يستطيع أن يصمد أمام إلحاح الرب فيستسلم للمشينة الإلهية. وهذا الإله كما تؤكد القصة هو

يهوه «إلوهى شاماييم» «إله السماء» «خالق السماء والأرض» الذى يدعو يونان أهالى نينوى اليه.

وتصفى نينوى ليونان كما تنبأ، ويندم يهوه على الشر الذى ينويه لها. حتى الدواب فى بيئاتها تسبح باسم الرب. أما يونان فيتملكه الغضب: وفى غضبه يقدم لنا المؤلف حكاية عن إيليا العظيم كنبى لنبى. ومن الغريب أن النص يتحول تحديداً إلى كلمات سفر الملوك الأول (١٩: ٤): «وطلب الموت لنفسه». ويونان سريع الغضب على عكس يهوه «بطئ الغضب». وبعد إصابته بالإحباط نتيجة لقبول نينوى لكلمة يهوه التى أجبر هو نفسه على الدعوة إليها، يتمنى يونان الموت لنفسه. ويجيبه يهوه بسؤاله كما سأل قايين فى الإصحاح الرابع من سفر التكوين: «هل اغتظت بالصواب» (يونان ٤: ٤)، وهى موتيفة تشير الى التيمة الرئيسة فى القصة.

وتتسم مناقشة يونان الضمنية لقصة سفر الملوك الأول بقدر من الأهمية. فالإصحاح ١٩ من سفر الملوك الأول يجد إيليا فى أسر أعدائه بعد قتل أنبياء يعز وفراره بحياته. ويتحول المشهد على غير المتوقع إلى مشهد هزلى. فنسمع مرة أخرى السخرية الحادة للمؤلف الضمنى لسفر الملوك الثانى وهو نفس من كان قد دعا على الصبية الذين سخروا منه بوصفه بالأقارع بأن تفترسهم الدببة (الملوك الثانى ٢: ٢٣-٢٤). وفى الإصحاح ١٩ من سفر الملوك الأول، نجد أن السخرية تفكيكية: حيث تنقلب على إيليا كنبى شؤم. والهدف هو السخرية من «رجل الرب» الذى ابتدعه المؤلف نفسه. وتتجه السخرية حتى لجو القصة نفسه. فيخرج إيليا فى رحلة الى الصحراء لمدة يوم لمجرد أن يجلس تحت شجرة. والأغرب أنه يتمنى لنفسه الموت خوفاً على حياته. إنها سخرية موجزة. وتنتهى القصة باستسلام إيليا للنوم وتنقذه الملائكة كعيسى وترعاه فى الصحراء.

وتتخذ قصة يونان السمة الكونية التى بدأت فى سفر الملوك الأول. فيتمنى يونان الموت لنفسه أيضاً، إلا أنه يتمنى الموت لأن دعوته كنبى وجدت أذناً صاغية. ويبنى يونان مأوى وراء المدينة (فى صحراء إيليا) و ينتظر ما سيحدث. وتتسرب سخرية سفر الملوك الأول الى قصة يونان. فعلى الرغم من احتماء يونان من قيظ الشمس، فإن يهوه ينبت نبتة بين يوم وليلة لتظل رأسه، وهو ما يسعد يونان إيماء سعادة. وفى اليوم التالى، يشاء الرب لعودة أن تقتل النبتة، ثم يرفع حرارة الجو لدرجة تجعل يونان يتمنى الموت مرة أخرى؛ وهذه المرة بسبب القيظ. ويكرر عليه يهوه سؤاله لقايين: «هل اغتظت بالصواب؟» (٤: ٩). فيربط الراوى بصورة تعليمية بين حكاية شجرة الظل والسبب

الأخر للغضب، وهو خلاص نينوى الوشيك، وتركز القصة على هذا الصدى المتكرر للسؤال الذي ورد في سفر التكوين (٤: ٦)، ففي سياق خطاب الحكمة، تتطور القصة من خلال الأسئلة التي تطرحها. فسواء أكان المرء يتعامل مع قرابين مقدمة للرب كقايين، أم مع أشجار لا داعي لها تنبت في يوم وتذوي في اليوم التالي كيونان، أم مع مسألة حياة وموت فرد واحد أو مدينة كبيرة، فالمرء دائماً أمام مشيئة الرب، ولا بد من تقبل كل ما يحدث من أحداث. فالخير ليس فيما يراه البشر خيراً، بل الخير هو ما يراه الرب خيراً. وهذه هي الرسالة الجوهرية، بينما تنتهي قصة يونان بملاحظة أخلاقية عن فضيلة الرحمة.

والتيمة الأساسية في قصة يونان هي نفس تيمة مشهد قربان قايين. وهي تيمة لها دور محوري في سفر أيوب. فمشيئة الرب ليست هي مشيئة البشر. إنها تنوبع على النموذج البنائي للاهوت الطريق في المزامير. فطريق الكفار وطريق التوراة، ومشيئة البشر ومشيئة الرب تمثل بدائل جوهرية في الحياة. والإنسان يعيش باختيارات ويتم التعبير عن هذه الاختيارات دون حلول وسط. والقرارات هي عبارة عن اختيار صعب بين طريقين. وهذه التيمة أيضاً تنويعاً على تلك التي نجدتها في قصتي شاول ودود في سفر صموئيل الأول. والخير فيها كما في قصة الخلق هو ما يراه يهوه خيراً.

والتيمة التفكيكية التي تقول إن الرب وأفعاله في التاريخ ليسوا كما نتوقع نجدتها واضحة في تنويعاً شبيهة بقصة إيليا في الإصحاح ١٨ من سفر الملوك الأول والتي اقتبس منها يونان. ففي قلب درامي لتنافس قايين وقاييل على قبول الرب ورفضه لقرايينهما في سفر التكوين (٤: ٢-٥)، يدخل إيليا مع أنبياء بعل في صراع حياة وموت حول الحقيقة الإلهية. ويدعو أنبياء بعل إلههم قائلين: «أجبنا يا بعل» لكن بعل لا يجيب. أما يهوه فيجيب ويأخذ تقدمة إيليا بنار من السماء (الملوك الأول ١٨: ٢٨). ويخسر أنبياء بعل التحدي ويقتلهم إيليا عن آخرهم. وبذلك تتعرض حياة إيليا للخطر كقايين، وفي الإصحاح ١٩ يختبئ في كهف خوفاً على حياته. وتسأله «كلمة يهوه» عما يفعل في الكهف: فيجيب إيليا - وهو بكل تأكيد نفس إيليا الذي أعجب به يونان - بأنه مفعم بالحماس ليهوه رب الجيوش الذي يدمر الهياكل ويذبح الأنبياء، ولا يبقى سواه والإشارة إلى اللقب الإلهي «يهوه رب الجيوش» وهو اللقب المفضل لأنبياء الشؤم ليست عرضية. فهي تؤكد على الصفات الدموية لإيليا كنبى وتعمل كتصدير للحكاية التالية.

وتأمر كلمة يهوه إيليا بأن يقف على قمة جبل الرب (جبل حوريب) بين يدي يهوه. ويمر يهوه به! ولكن تسبقه عاصفة هوجاء تحطم الصخور، إلا أن يهوه ليس في الريح.

ويعد الريح زلزال، لكن يهوه ليس في الزلزال. ويعد الزلزال تمر نار، لكن يهوه ليس في النار. ويعد النار «صوت الصمت»، والنقد هو نقد للتراث. وكل التوقعات من الإله ، والتي يجسدها إيليا وأنبياء الشؤم والحرب الضروس تتفكك في هذه الحكاية القصيرة التي تلقى إقبالاً كبيراً في قلب تاريخ تميزه تصرفات يهوه رب جيوش السماء الحق. وهي تمثل في رأينا المحور الموضوعي لسفر الملوك الثاني.

وتدل الاستعانة بمثل هذه القصص في أعمال الأنبياء كأشعيا وإرميا على وجود غرض غير الغرض التاريخي، فهي تنبئنا بالكثير عن الطريقة التي كان يتم بها فهم سفر الملوك الثاني وتقوض دعائم زعمنا بأن مؤلف سفر أشعيا كان يرى فيه مادة تاريخية.

وفي تناول القصص التوليي لليونان وإيليا في سفر الملوك الثاني، لابد من التخلي عن نسبة السفر إلى التاريخ ولو سطحياً. فقد وضعت بعض قصص سفر الملوك الثاني في معرض الهزل الساخر في سفر يونان؛ بل إن نفس النوع من الخطاب في سفر الملوك الثاني يدل على أننا أمام وظيفة تعليمية، أي قصص تحكي بغرض التعليم. ويؤدي اعتبار أن هذا هو السبب الأول لجمع القصص إلى تقويض دعائم الفرضيات العلمية التي تنظر إلى سفر الملوك الثاني كتاريخ. ولا سبيل لرفض الاعتراف بالوظيفة التعليمية باعتبارها غريبة على أهداف سفر الملوك ، وذلك بسبب وجود موتيفات لحكايات خرافية كحكاية دبة إيليا أكلة الصبية. والحقيقة أننا ينبغي أن نركز على مثل هذه الموتيفات التعليمية والفلسفية. فهذه الموتيفات وإن كانت تنتمي لعالم الحكايات الخرافية تعد محورية بالنسبة لغرض السفر.

أعتقد أن النتيجة حتمية. فسفر الملوك لا يدخلنا في عرض تاريخي لأحداث الماضي. ومهما كانت الجذور التاريخية التي قد يحتفظ بها هذا التراث القصصي، فما هي إلا بقايا عرضية من مصادر القصص المجهولة كتلك التي تشتمل عليها الجداول الزمنية لتولي بيتي عمري وداود العرش والتي تقدم الإطار الزمني الذي اختاره الراوية. ويقراءنا سفر الملوك الثاني فإننا نشارك في حوار حول المبادئ الفلسفية والحقائق التي تعد قصص بني إسرائيل القدام صوراً درامية لها.

ولإعادة تحديد القضية المحورية لاهوتياً نقول إن الكتابة النثرية التي تساعد على إضفاء الطابع التاريخي في الفقرة الأولى من الإصحاح الأول من سفر أشعيا والإصحاحات ٢٦-٢٩ تغطي قصائد هذا السفر سياقاً. ووضع هذه القصائد على لسان أشعيا نبي سفر الملوك الثاني يفسر القصائد ويضفي عليها مرجعية فوقية. وهو

أسلوب شبيه بنظيره في سفر الخروج ؛ حيث يتم تقديم توراة يهوه لموسى على طور سيناء. وإنشاد أشعيا لهذه الأناشيد يجعلها كلمات من الرب يقولها من خلال نبيه فيما يشبه وضع سفر صموئيل الثاني للمزمور ١٨ على لسان داود مما يحيل شخصية داود في سفرى صموئيل الأول والثانى إلى مسيح يهوه ، ويمد القارئ بالمنظور الفوقى للأسطورة.

ومن الأهداف الرئيسة لوضع سفر أشعيا توحيد أناشيد الشؤم والغضب الإلهى مع أناشيد الرحمة التى تقدمها المجموعة بداية من الإصحاح ٤٠ من السفر. ويؤول دمار الماضى بأنه تمهيد درامى للرحمة يسمعه قراء سفر أشعيا. ويمكن إدراك المهمة الميثولوجية لإنشائه فى أنشودة أشعيا (١١: ١-٩) والتى تتناول الفضيلة المحورية وهى بدء سفر الجامعة للحكمة. وهى تعظ المستمعين «بخشية يهوه» القادر على مسح العالم. و«خشية يهوه» هذه ليست حكمة سفر أيوب البشرية التى لا تستطيع الحكم إلا على أساس ما نسمعه. فيشير أشعيا إلى الفطنة الحقيقية التى تحكم على الضعفاء والمساكين من مستمعيه. وتبدأ القصيدة بيهوه الرهيب الذى يقتل الضالين، وتنتهى بالاستغاثة الشهيرة للسلام: «فيسكن الذنب مع الخروف ... والأسد كالبقر يأكل تبنًا».

وهذا هو نفس التأويل الميثولوجى الذى يساعد على تخفيف حدة قصص إيليا الدموية! فيهوه ليس إلهاً عاصفاً يدك الجبال دكاً؛ بل يمكن إدراكه فى ثبات الصمت. والخطاب كله يرد صريحاً فى سفر يونان. فأحلام يونان بالدمار والغضب الإلهى والشبيهة بأخيلة إيليا تتناقض مع أفنية نينوى المكسوة بالخيش والقش. وهو خطاب يثير تحدياً محدداً تماماً لقراء سفر الملوك الثانى بتخفيفه للحدة التى تميز رب قصة الطوفان؛ فتبديل يونان «لخشية يهوه» لتصبح بداية للحكمة هو رحمة من رب «بطن» الغضب كثير الرحمة نادم على الشر» (يونا ٤: ٢. وانظر سفر التكوين ٦: ٥ و٨: ٢١ ونقيضه فى سفر الخروج ٢٤: ٦).

الفصل الثالث

المعالجة القصصية للماضي في العهد القديم

١. القصص وإشاراتها إلى عالم تاريخي

في الباب الأخير تم تناول عدد من قصص العهد القديم يبدو واضحاً أنها ليست حكايات عن ماضٍ تاريخي مع أنها قصص محورية في أسفار سلم الباحثون جدلاً بتاريخيتها. وقد تم تدوين هذه الحكايات وتناقلها كتراث لأسباب مختلفة تماماً. وحتى حين قام جامعو تراث العهد القديم بتجميع تراث عن الجذور يوجد وعياً ذاتياً «بشعب إسرائيل الجديد»، كان الاهتمام بالمغزى الفوقي أكبر من الاهتمام بإيجاد ماضٍ حقيقي أو خيالي. ولا سبيل لقصر تساؤلاتنا عن هذا التراث على ما إذا كان سرداً قصصياً «دقيقاً» أو «مبالغاً فيه» للماضي. بل ينبغي أن تكون نقطة انطلاقنا هي ما تحدث عنه القصص وما يتناوله التراث.

من المفيد أن نسأل عما إذا كان قصص العهد القديم له موتيفات وغرض غير تاريخي، ولكن هذا لا يعيننا إلا فيما يتعلق بالقصص التي يبدو جلياً أنها خيالية. والمسألة أعقد من مجرد طرح تساؤلات عما تحتويه القصة من ظواهر خارقة. فليست كل قصص العهد القديم خيالية؛ وهو ما يمكن إدراكه بمقارنة تنوعيتين على قصة واحدة. إنها قصة عن الجبابرة (نفيليم) الذين يظهرون كجنس من العمالقة في حكاية وردت في الإصحاح ١٢ من سفر العدد، ثم كبشر عاديين في إشارة إلى نفس الحكاية في الإصحاح الأول من سفر التثنية.

وأول مرة يظهر فيها الجبابرة في العهد القديم في حكاية قصيرة في سفر التكوين (٦: ١-٤) أي قبل قصة الطوفان مباشرة. والحكاية على قصرها لها دور لاهوتي مهم في سفر التكوين، وهو ما سنتطرق إليه فيما بعد. أما في هذا المقام فلا بد من التركيز على أسطورة الجبابرة. ينبئنا سفر التكوين أن الآلهة أو «أبناء الآلهة» هبطوا على الأرض وبلغهم أن نساء البشر حسناوات. فتزوجوا من شاسوا منهن. ويقرر الكاتب أن

الأطفال الناتجين عن هذه الزيجات هم الجبابرة. وفي ختام هذا المشهد يطالعنا تعليق مضاف يبدو أنه لباحث عابر ونصه: «هؤلاء كانوا هم الأبطال القدوة بالنسبة لقدايمي المشاهير».

كما تطالعنا قصص عن أطفال ولدوا لآلهة وبشر في غير العهد القديم، فملحمة بلاد الرافدين القديمة هي ملحمة جلجاميش، وهو إنسان أمه إلهة. ويُصور بأنه ثلثا إله وثلث إنسان. فهو إنسان عملاق ومحارب، أي أنه «إنسان خارق» بلا طفولة تنشئه على الهوان. وجلجاميش بطل يليق بقصص المغامرات كشمشون العهد القديم باستثناء نقيصة كبرى تميزه، وهي خلق المأساة. وتتبنى الحكمة المحورية القيمة التي تنشأ عن علاقة جلجاميش بالعالم الإلهي، أي أخلاقيات جلجاميش، ونفس عنصر الحكمة يقابله أخيل بطل هوميروس نصف الإله ونصف البشر الذي حظى بالخلود لولا كعبه الذي يمثل نقطة ضعفه. وليست المسألة مجرد أن هؤلاء الأبطال آلهة في جزء منهم. فمن الغريب أن ذلك يحدد السمات البطولية «لبشريتهم». فكانوا بشراً ذوي بطش شديد؛ وكانت لهم أعمال بطولية فذة، وكانوا يتمتعون بقوة لا تقهر؛ وهذا هو أكثر ما يهم القصص التي ابتكرت شخصياتهم. وتشكل مثل هذه الموتيقات المذهلة تراثاً من حكايات مسلية لاتزال تُحكى منذ أربعة آلاف سنة ولا تزال تنمو. وترتكز حكايات الحروب ضد الفلسطينيين في العهد القديم على ثلاث شخصيات من هذا النوع مما قد يعزى لوجود منافسين قصصيين لهم في الأدب اليوناني. وهذه الشخصيات هي شمشون وقصته حبه المأساوية لدليلة، وشاول الذي قتل الآلاف وصارع القدر، وداود الذي قتل عشرات الآلاف، وكان قاتلاً للعمالقة مع أنه هو نفسه ليس عملاقاً، والذي لعب دور مسيح مخلص و«خادم يهوه المطيع» في تنافسه مع شاول.

والإشارة المقتضية للجبابرة في الإصحاح السادس من سفر التكوين لا تقدم لنا قصة. فهي لا تزيد عن إيضاح تفسيري للأبطال والعمالقة في العصور الغابرة. فهي تفسر المنشأ الأصلي لهذه الشخصيات الفلكورية الخارقة، وتتناول نشأة الجبابرة وأبطال الماضي. وفي حين أن الأبطال في العهد القديم أفراد، نجد أن الجبابرة قوم نوو سمات محددة تماماً أو جنس من العمالقة تطالعنا قصتهم في سفر العدد، وهي قصة متميزة وغنية بالخيال.

وفي الإصحاح ١٢ من سفر العدد، يأخذ موسى بني إسرائيل عبر البرية إلى حافة «أرض كنعان». وتنفيذاً لتعليمات يهوه، يرسل قائداً من كل من أسباط بني إسرائيل

الاثني عشر للتجسس على الأرض وإبلاغه بما يعرفون. ويخرج الجواسيس كما أمروا، ويذمهم ما يكتشفون. وتلقى الحكاية التي يعيدون بها الهلع في قلوب بني إسرائيل: «الأرض التي مررنا فيها لتنجسها هي أرض تأكل سكانها؛ وجميع الشعب الذي رأينا فيها أناس طوال القامة. وقد رأينا هناك الجبابرة بنى عناق من الجبابرة، فكنا في أعيننا كالجراد وهكذا كنا في أعينهم» (العدد ١٣: ٢٢-٢٣). فكانت الأرض وسكانها جميعاً من العمالة؛ وهو ما يتضح في الحكاية الأولى التي يعود بها الجواسيس من وادي أشכול (وادي العنقود). فتنفيذاً للأمر الصادر لهم بالعودة بشئ مما تثبته الأرض من ثمرات يقطف الجواسيس عنقوداً من عنب الوادي ويعودون به إلى المخيم، وهو مشهد نراه اليوم في شعار وزارة السياحة الإسرائيلية. ويحتاج الأمر إلى جنديين لحمل عنقود العنب. ولا بد كذلك أن تكون الماشية والنحل من العمالة؛ فأنهار الوادي تفيض لبناً وعسلاً (العدد ١٣: ٢٧).

وتسيطر موتيفة العمالة على القصة لتقدم الموتيفة السائدة لقدرة يهوه على فعل ما يشاء. فيختال يهوه على موسى بقوله: «وأصيرك شعباً أكبر وأعظم منهم» (العدد: ١٤: ١٢). إلا أن الشعب يصاب بالذعر من العمالة. ولعاناتهم غضب يهوه واحتقاره لجبنهم، يرفض بنو إسرائيل عدا يشوع وكالب أن يدخلوا الأرض. والقصة وظيفة مزبوجة؛ فهي من ناحية تصور المغزى المتكرر لسلسلة قصص التيه، وهو حتمية رضوخ بني إسرائيل لمشيئة الرب كاملة وليس ما يبدو معقولاً للبشر فقط. ومن ناحية أخرى، فهو يساعد على بناء سلسلة أكبر من التراث المنقول من سفر التكوين إلى سفر الملوك الثاني حول العنقود تيمات الجحود والعقاب والته. فيُنزل يهوه عقابه ببني إسرائيل لعصيانهم له ويكتب للجيل كله الفناء في الصحراء. فهم الجيل المفقود الذي يضع أساس قصص الترحيل التي تأتي فيما بعد. ويتم الإبقاء على يشوع وكالب ليكونوا «البقية» التي تقود «شعب إسرائيل الجديد» إلى أرض المعاد.

وعندما يقدم لنا موسى صيغة أخرى لهذه القصة في الإصحاح الأول من سفر التثنية، يتم الإبقاء على رفض طاعة يهوه وموتيفة الجيل المفقود. أما الصورة الخيالية الكاملة لقصة أرض يسكنها عمالة فيتم ترجمتها إلى شئ مبتذل تماماً. فسكان الوادي عددهم كبير ومدنهم ضخمة. وقد تم جمع الثمار ولكن لا شئ غير عادي أو مهم في ذلك. فالعمالة و«أبناء الآلهة» والوصف المخيف «لأرض تأكل سكانها»، كلها غير مرئية في النسخة التي أزيلت عنها سميتها الأسطورية من قصة سفر التثنية. فنجد شرحاً في رواية سفر التثنية؛ ولا نجد قصة، بل وصفاً لبني إسرائيل في خيانتهم،

ونجد الحكم الإلهي. وما ضاع هو المغامرة وإدراك الحقيقة العليا. ولا يبعد تأويل سفر التثنية كثيراً عن العديد من القراءات الحديثة، فهو أخلاقي وليس لاهوتياً. فهو يصور إلهاً قوياً وشعباً إسرائيلياً عاجزاً، ولكن لا شيء عن المحور المصيري للحكاية.

على أية حال فقصة التثنية لا تصمد للتأويل الضمني للنص. فيختفى موسى مؤقتاً وخطبة وداعه لشعب إسرائيل الذي يبدأ رحلته إلى أرض المعاد. والصوت الأخلاقي الذي نسمعه يتكلم في زمن يختلف عن زمن موسى وله جمهور غير شعب إسرائيل القديم. والمقصود بقصة سفر العدد الأصلية هو إثارة الرعب. وكيف كان يمكن إقناع جمهور المغامرات هذا بأن الرب وحده قادر على إنقاذهم في تاريخهم بغير ذلك؟ والمطلب الأخلاقي لقصة كهذه ليس نوعاً عادياً من الشجاعة كذلك الذي مطلب من الجند لمواجهة قوى أكبر منهم. فهذا ينتمي لواقعية سفر التثنية. أما أمر الرب في قصة سفر العدد فهو مطلق، أي إنفاذ مشيئته لا مشيئتهم. وقد كُتب على بني إسرائيل أن يواجهوا العمالقة! وتحل صيغة التثنية العقلانية مطلباً أخلاقياً معقولاً محل المطالب العاطفية للحكاية. ويعد الخلاف الضمني في مثل هذه التأويلات التنافسية للتراث من السمات المميزة للخطاب الذي يتكرر في العهد القديم كله، ويصل إلى أشد ذراه درامية في جديليات سفر أيوب التي تثير التمرد الهيليني لعقلانية أيوب ضد التدين التقليدي لرفاقه. فيستعين سفر أيوب بقصة من الماضي للتمهيد للخطاب الأخلاقي كما حدث في مجموعة الترانيم سفر التثنية.

٢. لا تعد إلى مصر من أجل الجياد

على غرار تغيير سفر التثنية لصياغة قصة العمالقة التي وردت في سفر العدد، هناك مناقشة جياد سليمان في سفر التثنية (١٧: ١٦). وفي تكرار شخصيتي موسى في سفر التثنية وسليمان في سفر الملوك الثاني، يتضح الفارق بين ماضٍ مبتدع وحاضر له مصادره. وتتخذ خطبة موسى في سفر التثنية مكانها كجزء من خطبة وداعه الثانية لبني إسرائيل من قمة جبل نيبو حين كان شعب إسرائيل يستعد لدخول أرض المعاد بعد عبور البرية. فيلخص موسى موقف السرد القصصي الأكبر تجاه الملوك ويعلق على قصة الإصحاح الثامن من سفر صموئيل الأول التالية، حيث يطلب شيوخ بني إسرائيل من صموئيل أن يولى عليهم ملكاً «كسائر الشعوب» (صموئيل الأول ٨: ٥). وفي سفر التثنية، يبنى موسى شعبه بأنهم يمكن أن يكون لهم ملك، ولكنه يضيف إلى ذلك تحذيراً ثلاثياً يبدو محيراً في ظاهره:

«ولكن لا يكثر له الخيل ولا يرد الشعب الى مصر لكي يكثر الخيل، والرب قد قال لكم لا تعودوا ترجعون في هذه الطريق أيضاً. ولا يكثر له نساءً لئلا يزيغ قلبه. وفضة وذهباً لا يكثر له كثيراً» (التثنية ١٧: ١٦-١٧)

ولا يبقى الراوى داخل دور موسى في خطب وداعه، ولا يتحدث عن أى شئ له معنى بالنسبة لجمهور موسى فوق جبل نيبو. فيخاطب المؤلف متلقيه ويشير ضمناً إلى حكاية يعرفها قراؤه. فيشرح ويفسر قصة لم ترو بعد. والإشارة هنا الى قصة سليمان وثروته الأسطورية والتي وردت في سفر الملوك الأول (١٠-١١). فالأرض كلها تسمى إلى حضرة الملك وتأتى له بهدايا الفضة والذهب. وجعل سليمان الفضة بكثرة أحجار أورشليم، وأتى بالجياد من مصر وكان له ألف وأربعمئة عجلة حربية واثنى عشر ألف جواد، وهو رقم خيالي بالنسبة لجيش في القدم. كما تقاس ثروة سليمان من النساء، حيث بلغ عددهن سبعمئة من أمم أجنبية ينبثنا الصوت الطائفي الكاره للأغيار في القصة أنهم «حوان قلبه» عن ربه.

ومع ذلك فإن صوت الراوى على لسان موسى في سفر التثنية لا يفسر القصة التي يشير إليها في سفر الملوك. وترد الإشارة الى خيانة سليمان لربه والتي تؤدي في النهاية الى نبذ يهوه له صريحة تماماً في تلك القصة. ويكتفى سفر التثنية بتذكير قرائه بها. ويتبين السبب في ذلك في ختام خطبة موسى الثانية فوق الجبل في سفر التثنية (٢٨: ٦٦). وهنا يشير موسى الى زمن في المستقبل ستضيع فيه الأرض من بني إسرائيل ويتشتت شملهم «من أقصاء الأرض الى أقصائها». ويتسم أسلوب الخطابي هنا بالتهديد بالذل والمهانة. «ويردك الرب الى مصر في سفن في الطريق التي قلت لك لا تعد تراها فتباعون هناك لأعدائك عبيداً وإماء وليس من يشتري». والعبارة الختامية أهمية خاصة، فهي ملحوظة مفعمة بالازدراء الساخر. وهي ليست إشارة إلى استعباد بني إسرائيل في مصر التي سبق أن أنقذهم يهوه منها - وهي موتيفة تبدأ بها خطبة موسى الثانية (التثنية ٥: ٦) - بل الى ما هو أسوأ كثيراً. فيساعد الازدراء والسخرية اللاذعة على نزع خطبة موسى من سياقها القصصي. وانطلاقاً من الإشارات الأدبية المحددة لبني إسرائيل القدماء والتراث، يدخل النص نصاً فرعياً للتعليق السياسي الصادر عن العالم الواقعي للمؤلف. ومن هؤلاء الذين يعودون إلى مصر بالسفن؟ وهل يشترون الجياد ويتزوجون الأجنيات ويكسبون المال على حساب دينهم كما فعل سليمان من قبلهم؟ وهل هم معروفون لدى الجمهور الضمني للراوى؟ هل نحن هنا أمام هجوم مستتر على العدد الكبير من يهود الشتات ممن كانوا يعيشون

فى مصر فى العصر الذى دون فيه سفر التثنية؟ هناك شواهد عديدة على وجود يهود عاشوا فى مصر. فيشير جوزيفوس مؤرخ القرن الأول الى عدد من اليهود الذين «عانوا» لمصر والى الاسكندرية بصفة خاصة على مدار القرن الثالث قبل الميلاد. فهل نتحدث القصة عن حاضر تم إسقاطه على الماضى الذى تخلفه؟

٣. قصة لها منفذ إلى الواقع

من النقاط التى ينبغى علينا أن نناقشها لكى نميز بين مختلف الأصوات والعقائد التى تتضمنها نصوص العهد القديم مسألة الواقع الذى تشير اليه بعض القصص الأولى. فما هو الواقع نبعث منه؟ هذا أمر تباينت فيه آراء الباحثين. فذهب بعضهم الى أن القصص بدأت كحكايات شعبية ثم اكتسبت صبغة تاريخية بمرور الزمن. ومثل هذا الرأى يستعان به فى تأويل ما يوصف بأنه مزيج محير من الأسطورة والتاريخ. وذهب غيرهم الى النقيض من ذلك؛ أى أن هذه القصص كانت فى البدء أحداثاً، ثم اصطبغت روايات هذه الأحداث بصبغة خيالية. وهو تأويل يستخدم لتبرير اتجاه عام سائد فى علم آثار العهد القديم يتجاهل العناصر الخيالية الواضحة فى القصة بحثاً عن «جنود» قصة فى الأحداث التاريخية.

والقولة النقدية الشهيرة فى القرن التاسع عشر بأن قصص العهد القديم يعكس السياق التاريخى لكتابتها دون الماضى البعيد الذى تتناوله هى مقولة لم يؤكدھا البحث الأثرى فى القرن الماضى. ولا يزال النقد الجوهرى لهذه الحقيقة المقررة يتلبس قراحتنا. وحتى حين نتعامل مع نصوص تشير بالفعل إلى ماضٍ تاريخى، فالإشارة دائماً إلى معرفة هى جزء من عالم الكتابة ومفاهيمها. فهى تعكس مفهوماً عن الماضى، ولا بد لتأويلنا وتفكيكنا أن يبدأ بالحقبة المتأخرة للنص لا بأية حقبة أسبق قد يروق لنا أن نعتبرها مرجعاً للقصة.

والتعرف على كيفية تناول القصص لأى عالم حقيقى ممكن من عوالم التاريخ، علينا أن ننظر الى سياقها والى أى مما قد يشير اليه النص. وعلينا أيضاً أن ندرك أن معظم العهد القديم بصورته الراهنة ليس إنشاءً كاملاً ولا أصيلاً. فهى لم تجمع كروايات قصصية عن الماضى، بل كمجموعات من النصوص المتوارثة المتناثرة التى بقيت من الماضى. وإذا اعترفنا بعرضها كمجموعات من القصص والترانيم والقصائد والقوائم والسجلات والحكم معناه أننا فى حاجة الى تمييز من قاموا بعملية الجمع عما جمعوه.

وعلينا أن ننتبه إلى كيفية جمع التراث وأسبابه ، وأن ندرك الوظيفة التوجيهية لعملية الجمع كشكل أدبي. ولا بد أن نتناول كلاً من الموروثات و«السلال» الأدبية التي احتوتها وسمحت بنقلها كتراث مترابط عن بني إسرائيل القدماء. والحقيقة أننا لا نستطيع أن نتحدث عن شعب إسرائيلي توراتي قديم له وجود منفصل عن القصص والبنى الأدبية التي كانت أول ما عبر عن شعب كهذا. وفي خلق تراث يمكن لهم العثور من خلاله على هويتهم الدينية باعتبارهم الجيل الجديد من بني إسرائيل وبقاياهم، قدم كتاب هذه النصوص العهد القديم والتراث باعتبارهما المحور الديني لشعب الرب والذي اكتسبت فيه كل الشعوب - سواء في فلسطين أو في الشتات - هوية زائفة. فالأدب يعكس المعنى الجديد لبنى إسرائيل نتيجة لتراكم هذا التراث ولا يعكس شيئاً عن الحالة السياسية التي سادت في العصر الحديدي المبكر في فلسطين. والعلاقة بين هذين الواقعيين التاريخيين أى الواقع الاجتماعى والسياسى للماضى البعيد والواقع التالى للموروثات الأدبية ليست واضحة ولا بد من تناولها بصورة مفصلة. فالقول بأن الموروثات التي تم جمعها كانت تستخدم كنماذج لنقاش فلسفى عن الأخلاق يحذرنا من أننا لا نتعامل دائماً مع مسائل تاريخية بسيطة عما إذا كان شيئاً ما قد حدث أو كان سيحدث.

وعندما نبدأ ببني إسرائيل بالمفهوم الذي نعرفه من العهد القديم، فلا بد أن ندرك أن مفهومنا عن إسرائيل كشعب وكأمة منبت الصلة عن أى شعب إسرائيلي تاريخى معروف. فإسرائيل كما نعرفها هى من خلق هذا الأدب، وأى تناول دقيق لجنوره لا بد أن يتحرك جنباً إلى جنب مع تناول دقيق لتطور التراث التوراتي. كما أن إسرائيل هذه ليست مفتوحة للبحث والحكم التاريخى المستقل. فالعهد القديم هو منطلقنا. وفي سياق النهضة الفارسية أو الهيلينية، ابتدع واضعو التراث مفهوم أن سكان فلسطين هم شعب إسرائيل. فابتدعوا هذه «الإسرائيل» لا كما كانت في حقبة مبكرة، بل بالصورة التي ترامت لهم.

إن التاريخ يتسم بالمفارقات بطبيعته. وهو ليس موضوعياً - فهو شئ موجود في الماضى في انتظار أن يكتشف - لأن الماضى يتمثل في أطلال ولم يعد له وجود. وحين نكتب تاريخنا عن شعب إسرائيل القديم، فإننا إن كتبنا من التاريخ ما هو منطقي وله معنى، فهو تاريخ له معنى بالنسبة لنا. وهو ما يصدق أيضاً على من يجمعون الموروثات من الماضى أصلاً. فقد فهموا مصادرهم وقدموها كموروثات لما يعرف «بشعب إسرائيل القديم». والترايط والمعنى الذي أضفوه على هذه الموروثات لم يعكس

الماضي، أي العلاقات الفعلية بين الأحداث عند الجماعات والأفراد في العصر الحديدي المبكر، بل عكست احتياجات كتابها ومتلقيها الذين اكتسبوا بعد قرون رؤية للعالم تغلب عليها التزامات بحياة أخلاقية وفلسفية، وشعب إسرائيل القديم وموروثاته الماضية في هذه الرؤية يمثل الفشل الإنساني، فكان مثلاً للخطأ والخطيئة، وكانت أهمية التراث تكمن في كونه تحذيراً وفي أنه يعبر عن آمال متلقيه في ظهور «شعب إسرائيل» جديد لحياتهم ومستقبلهم، وكان هذا هو معنى التراث عندهم.

وفي الحديث عن المفارقات التاريخية في قصص العهد القديم فإننا نتناول معنى القصص عند من قصوه وبنوه ومن اعتبروه تراثهم، وقد يفيدنا أن نعرف كيف تتكرر المشاهد أو الأحداث الأصلية في القصص التوراتي كما رأينا في تيمة عبور الماء وقد تكررت في قصص يعقوب وموسى ويشوع، وكلها تشترك في الهدف المجازي وهو التغاضي عن الماضي وخلق بداية جديدة، وهذا الجوهر الذي يتسم بالمفارقة في قصصنا هذه والذي يعكس قيم واهتمامات مجتمع لليهودية المبكرة ظهر بعد ذلك بزمان طويل هو الذي يصنع «التاريخ» بالنسبة لنا، وهو قائم لا على أساس الزمن الطويل، بل على أساس تكرار الصور الارتجاعية، وهو يعيد صوغ ذاكرة الحاضر المجازية كصور للماضي ويعتبرها قصة جنور، ومن الأمثلة على هذه الموتيفة ذات الأحداث «التاريخية» والتي تعني شيئاً بالنسبة للمتلقى المعاصر تنويعاً على موتيفة عبور الماء تطالعنا في كتاب Josephus, History of the Jews (تاريخ اليهود) لجوزيفوس، فيشير جوزيفوس إلى قصة عن الاسكندر المقدوني فاتح بلاد الفرس الذي عبر البحر دون أن يبتل لتنفيذ مشيئة الرب بسوق جيشه على الفرس، ويستخدم جوزيفوس هذه الحكاية كبداية لما اعتبره البدايات الجديدة للهيلينية، وقصص العبور في العهد القديم هي تنويعات على قصة الاسكندر عند جوزيفوس، إلا أن المرجعية حتى عند جوزيفوس لا تقدم إلا لكي تعطى سياقاً لادعاء خيالي بالتاريخية، فالمتلقى يعرف «الحدث» ويدرك مرجعيته إلى مجاز «المعدانية» الفوقية للسير فوق الماء نحو الخلاص.

وتعتمد معجزة الخروج وعبور البحر على القصة التي وردت بسفر يشوع - أو العكس - بنفس قدر استمداد حكاية هارون والعجل الذهبي في سلسلة قصص التيه من قصة عجول يربعام الذهبية التي وضعت في مزارات مقدسة في بيت إيل ودان، ويشترك كلاهما في المجازات القصصية عن فهم زائف لديانة تقوم على القرايين لا على الطاعة، وكلاهما تنويعتان على حكاية تدنى شاول الصريحة كما وردت في الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الأول، ويتم تناول التيمة الفلسفية بصورة مباشرة: «هب مسرة

الرب بالمحرقات والذبايح كما باستماع صوت الرب. هو ذا الاستماع أفضل من الذبيحة والإصغاء أفضل من لحم الكباش» (صموئيل الأول ١٥: ٢٢).

هذه التيمة التي تعد محورية بالنسبة للتيارات الفكرية للهيلينية نجد صداها يتكرر على صفحات العهد القديم. فبعد ذلك بمئات السنين، يشكو يهوه على لسان النبي أشعيا قائلاً: «أتخمت من محرقات كباش وشحم مسمنات ويدم عجول وخرفان وتيوس ما أسر. حينما تأتون لتظهروا أمامي. من طلب هذا من أيديكم؟» (أشعيا ١: ١١). ويقدم لنا يهوه رؤية معلم عن نقد طقوس الهيكل هذه في سفر هوشع (٦: ٦): «إني أريد رحمة لا ذبيحة، ومعرفة الله أكثر من محرقات». ويرفض مثل هذه القرابين تماماً في سفر عاموس (٥: ٢٢) ويقدم النبي ميخا نهاية موجزة للنقاش بقوله: «قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح وماذا يطلبه منك الرب. إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعاً مع إلهك» (ميخا ٦: ٨). ولا تخرج الأنجيل من هذا النقاش. فتستوحى مجاز ميخا عن معرفة الإنسان، ويضع متى فلسفة ميخا على لسان يسوع: «قلو علمتم ما هو، إني أريد رحمة لا ذبيحة، لما حكمتكم على الأبرياء. فإن ابن الإنسان هو رب السبت أيضاً» (متى: ١٢: ٧-٨). وهذه التواريخ كما نجدها في سفر صموئيل الأول والثاني والتي تردد مناقشات التراث الفلسفية والأخلاقية لا تعكس أحداثاً، بل تعكس معتقدات كانت شائعة في عصر وضع المجموعات.

وهناك مثال آخر لكتابة القصة بإيجاد أصداء لها في التاريخ، وهو عملية إعادة الحكى تأويلياً للقصة. وهو أسلوب فنى شاع في كتابة قصص يسوع. ومن أشهر الأصداء القصصية ما نجده في الإصحاح السابع من إنجيل أعمال الرسل. فقصة موت استفانوس رجماً لا يفصلها عن قصة لوقا عن صلب المسيح سوى خيط رقيق. فنجد أن آخر كلمات استفانوس وهو يحتضر: «أيها الرب يسوع اقبل روحي» و«لا تقم لهم هذه الخطية» تذكرنا بقول المسيح نفسه: «يا أبتاه اغفر لهم لأنهم لا يعلمون ماذا يفعلون» (لوقا ٢٣: ٢٤) و«يا أبتاه في يديك أستودع روحي» (لوقا ٢٣: ٤٦). وهي أساليب فنية تدعم ويدعمها فهم تكرارى للتاريخ. فيلعب استفانوس في قصته نفس دور يسوع في قصته، كما يلعب يسوع أدواراً قصصية تشبه أدوار داود أو موسى أو إيليا. كما يمكن استخدام الأسلوب الفنى في صوغ عبارات لاهوتية محددة تماماً. ففي مقابل موتيفة ظهرت في سفر الخروج (٧: ١) حيث يؤدى موسى نور الرب أمام الفرعون، ويلعب هارون دور نبيه، تقدم قصة إنجيل أعمال الرسل يسوع في دور الرب بالنسبة لاستفانوس، بينما يؤدى استفانوس دور نبيه. وهناك تشابه شديد بين التأويل

الضمني لهذا التكرار الجريء والتقليدي في أن معاً لتراث موسى وتكرار إنجيل متى (٢٣: ١) لقصة موسى كما وردت في سفر الخروج (٣: ١٢) وتفسيرها لاسم يهوه بأنه الرب الذي هو «مع بني إسرائيل» بالاختصاص عن قصة عمانوئيل كما وردت في الإصحاحين ٧-٨ من سفر أشعيا، وقصة تسمية يسوع لمتى كقصة اسم يهوه تبين مثل الرب في العالم.

ومن أقوى أمثلة التكرار التاريخي ما نجده في بناء قصة يسوع فوق جبل الزيتون في الليلة التي ألقى فيها القبض عليه (متى ٢٦: ٣٠-٤٦). فبينما كان يسوع في طريقه إلى جبل الزيتون، يتحدث إلى حواريه عن خيانتهم القادمة وتخليبهم عنه. وعندما يصلون، يطلب من بطرس ويوحنا أن يصلوا معه، إلا أن النوم يغلبهم. فيشعر يسوع بالضيق لتخلي رفاقه عنه ويدعو بأن يتمكن من تفادي مصيره القادم، إلا أنه في النهاية يستسلم للمشيئة الإلهية: «ليس كما أريد أنا، بل كما تريد أنت». وتحكي القصة بتكرار هذا الدعاء ثلاث مرات بالتبادل مع موتيفة سبات حواريه اللا مبالي. وعندما ينتهي المشهد، يعلن يسوع أن «ابن الإنسان يُسَلَّم إلى أيدي الخطاة».

ونموذجنا لرواية متى نجده في قصة داود بسفر صموئيل الثاني (١٥: ١٣-٣٧). ففي تلك القصة، لا يكاد أبشالوم بن داود يتولى ملك حبرون حتى يتسبب في اشتعال حرب أهلية. ويلتف الناس حول أبشالوم ويبقى داود في عزلة، فيضطر للفرار إلى اورشليم ولا يبقى على الولاء له سوى إثنائى والجتيين. ويعبر داود كدرون ويمضى إلى البرية استعداداً لبداية جديدة. ثم ينهب داود إلى جبل الزيتون وهو يبكي، وكل من معه غطوا رؤوسهم وأخذوا ييكون: «جميع الأرض تبكي وجميع الشعب» (صموئيل الثاني ١٥: ٢٣). وهنا نجد منبع روح الشعب في قصة الإنجيل، وهي أولى قصص التخلي عن المسيح. ففي معرض الخطر المميت، يقرر داود التسليم بمشيئة الرب وتقبل قدره. ثم يصعد داود إلى قمة جبل الزيتون حيث جرت العادة بالدعاء للرب. ويلتقط إنجيل لوقا هذه الموتيفة في السطر الذي يفتتح به قصته: «وخرج ومضى كالعادة إلى جبل الزيتون» (لوقا ٢٢: ٣٩).

ومع أن مشهدي إنجيلي متى ولوقا يقومان على دعاء يسوع والتزام داود وثقته في صانوق الذي يشير اسمه إلى «صحة» دعاء داود بأن يتبع مشيئة الرب لا مشيئته هو، فقصة داود لا تقمه باعتباره دعاء داود. ومع أن داود يصعد الجبل للدعاء، فالدعاء نفسه لا يذكر. وهو ما يتبين من الجو التأويلي في عنوان المزمور ٣: «مزمور لداود حينما هرب من وجه أبشالوم ابنه». والترنمة تناسب مهمتها الدرامية بشكل ملحوظ:

«يا رب ما أكثر مضايقي. كثيرون قائمون على. كثيرون يقاؤون لنفسي ليس له خلاص» (مزمو ٣: ٢-٢). ويكرس داود الزامر نفسه تماماً ليهوه الذي «يجيبني من جبل قدسه» (مزمو ٣: ٤). فيدعو داود بالخلاص من أعدائه ويجيبه يهوه من جبل قدسه. ويمسانده يهوه له يتخلص داود من الخوف، فهو يعلم أن يهوه يدمر أعداءه ويسحق الكافرين. فكل الخلاص وكل النعم مصدرها يهوه.

والأسلوب الفني التأويلي الذي يستخدمه متى يشارك المزامير منظورها. فيقدم متى قصة دعاء يسوع في ضيعة جشيمانى: «ثم سبحوا» (أنشدوا مزمو ٢٠: ٢٦) وخرجوا إلى جبل الزيتون. وتبدو الإشارة إلى إنشاد مزمو ٢٠ غير ذات أهمية لأول وهلة، إلى أن ندرك أن متى يعرف المزمور الذي أنشده. فيستعين بقصة داود الواردة في الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الثاني في دعاء يسوع، بل إنه يقدم تكراره لهذه القصة مع إشارة خفية إلى المزمور الثالث، أى نفس الترنيمة التي وضعتها عناوين سفر المزامير على لسان داود، وهو ما يتأكد في الفقرتين ٦-٧ من المزمور الثالث: «أنا اضطلجت ونمت. استيقظت لأن الرب يعضدني». فيكرر متى هاتين الفقرتين باعتبارهما دعاء متلقيه بإسرائيل جديدة وفي تناقض دقيق مع الحكاية الثلاثية للحواريين ضعفاء الإيمان الذين ناموا ولم يستيقظوا (متى ٢٦: ٢٨-٤٦).

وفي سفر صموئيل الثاني (١٦: ١-٢) يمر داود بقمة جبل الزيتون ويعطى حملاً كملية يركبها كرمز للملك. ويعطى طعاماً ونبيداً لعودته من البرية. ويجد المشهد صداه في الإصحاح ٢١ من إنجيل متى حيث ينهب يسوع أولاً من جبل الزيتون ليهلّل له الناس باعتباره ملكاً كداود. ويقدم المشهد إيذاناً متواضعاً بالاحتفاء بيسوع لدى دخوله مملكته على جبل جلعوتا في ختام الإنجيل (متى ٢٨). وتؤكد تيمة قصة داود على قبول داود للقدر الذي كتبه الرب عليه: «لعل الرب ينظر إلى مذلتى ويكافئني الرب خيراً عوض مسبته» (صموئيل الثاني ١٦: ١٢). وينتهي مشهد جبل الزيتون ولكن القصة تستمر حتى الفقرة التاسعة من الإصحاح ١٨ حيث يزول الخطر الذي يحيق بداود ومملكته. كما يُقتل أبشالوم بن داود الذي يتم تكريسه ملكاً ومسيحاً للرب، حيث يشنق على شجرة، وهو مشهد نجد صداه في قصة صلب يسوع. وحين يسمع داود بالمصير الذي آل إليه أبشالوم حيث رماه يواب بثلاثة سهام في قلبه (صموئيل الثاني ١٨: ١٤) يبكي الملك على ولده، وفي الإصحاح ١٩ تتم إعادة داود إلى أورشليم لإدارة شؤون مملكته. وتلمح التأويل المشترك لقصة داود في كل من المزمور الثالث وقصة متى مرة أخرى في العاطفة الشخصية التي تثيرها كل من قصة يسوع وقصة داود الأصلية.

واستخدام ضمير المتكلم فى المزمور الثالث يؤكد ارتباطاً بين القارئ ومسيح كل نص (داود أو يسوع). ولهذا التحول غرض تعليمى؛ فعلى القارئ أيضاً أن يتقبل قدره، والقصة نتائج إيجابية؛ فالرب يأتى بالخير فى كل شئ؛ وحتى اليأس والخيانة والوحدة تبشر بالخلاص. ويتبين أن الشخصيات التى تلعب أدواراً كهذه لها غرضها الأولى فى تصوير الفضيلة درامياً.

وهذه القصص يتكرارها الأسطوري للحقائق الفوقية السامية تقدم نفسها باعتبارها تجمع تراثاً ينتمى للماضى، بل تجمع موروثات قديمة وتعيد تقديمها، والتعليقات الضمنية والصريحة على السواء تقدم شواهد وفيرة على ذلك، وقد تعرضت موروثات عديدة لعمليات نقل فى سياقات أدبية مختلفة وذلك لأنها وجدت صدى ومعنى لها فى حياة من حفظوها. وكان جامعو تراث العهد القديم هم الذين استخدموا الأسفار فى التعليم والتسلية والتأمل وصاغوا العهد القديم كما نعرفه، وهم قلة من المعلمين والفلاسفة ومحبي الكتب.

وكانت مسألة أن القصص الفردية والتراجم والقصائد التى تم جمعها فى العهد القديم كانت «من الماضى» وعن الماضى من الأسباب الرئيسة لإدراجها ضمن التراث. أما مدى قدمها فهى مسألة مختلفة ينبغى تناولها فى كل موروث فى المجموعة، وما يمكن أن نعرفه رداً على تساؤلات كهذه يحدده مفهومنا عن العالم وعن الموروثات التى كانت موجودة فى العصر الذى دونت فيه النصوص. وعلى الرغم من وفرة المصادر التى تزعم النصوص أنها تستند إليها فإن حكماً على دقة هذه المزاعم يحدده ما نعتبره معارف الماضى التى توفرت للكاتب الأصلي. فتعكس قصص التراث العالمين الواقعي والأدبي على السواء. ويدون فهم مفصل ومستقل للسياقات التاريخية التى كانت ذات صلة بقصة من القصص، فإن قدرتنا على التفرقة بين الكتابة التاريخية والقصص تتسم بالهشاشة على أفضل تقدير. فالقصص لا تعكس عالم بنى إسرائيل القدماء الذى حاولت إحياءه والإبقاء عليه حياً. ولا تعكس الموروثات التوراتية سوى بقايا غير مترابطة وخيالية فى جزء منها من ماضٍ ظن من اعتبروا أنفسهم ناجين من الدمار أنهم قادرين على لم شتاته وإعطائه معنى فى العوالم الجديدة التى عاشوا فيها. وأنماط تعبير هذه القصص عن العالم القديم - وهى أنماط تعبير أعطت الأمل والاتجاه للعالم الجديد - هى التى أدت إلى بقائها. والقدرة على تصوير الماضى لا صلة لها بالاختيار؛ بل المعنى الذى قد تحمله القصص هو الذى أدى إلى بقائها وتناقلها. ونادراً ما تصادفنا قصص مؤولة. والأغلب هو أن التأويل هو الذى كان يهم كاتب النصوص، لا القصة نفسها.

وهناك مثال شديد البساطة على هذه القصص تم الحفاظ عليه بغرض التأويل ونجده في الإصحاح السادس من إنجيل يوحنا حيث يقف يسوع فوق جبل بالجليل. وتكون القصة حول الحاجة لإطعام حشد كبير من الناس، في حين ليس هناك سوى خمسة أرغفة من الشعير وسمكتين. وكما فعل متى (الإصحاح ١٥) من قبله، يكرر يوحنا قصة أليشع التي وردت في سفر الملوك الثاني حيث يلعب النبي دور كاهن يطعم حشوداً كبيرة من الناس ببقيمات من الخبز وبعض السمك، بل كان يفيض منها أيضاً! ويزيد على ذلك أن أرغفة يوحنا الخمسة تتحول إلى اثنتي عشرة سلة من كسر الخبز، مما يضيف إلى القصة لغزاً جديداً: فالأرغفة الخمسة في أسفار التوراة الخمسة تكفي لإطعام أسباط بنى إسرائيل الاثني عشر. والرسالة الخفية الكامنة في القصة هي المسؤولة عن اهتمام يوحنا. ويقيم يوحنا تناقضاً فمن ناحية، هناك «الناس» (يوحنا ٦: ١٤) الذين أولوا الآية كدليل على أن يسوع هو «النبي الآتي إلى العالم»، وهو ما يعد خطراً على يسوع الذي يعود إلى الجبل وحده كما فعل موسى من قبله. وفي مشهد مزدوج في اليوم التالي، يحاكي يوحنا مؤلف المزمور ٧٨ (١٢-٣١) ويقدم تأويله لقصة موسى وأليشع الأساسية بغرض بيان أحد المبادئ الجوهرية للتدين اليهودي المبكر وعرض جدلية ضد شغف «الناس» بالأدلة والمعجزات: «اعملوا لا للطعام البائد بل للطعام الباقي للحياة الأبدية، الذي يعطيكم ابن الإنسان لأن هذا الله الأب قد ختمه» (يوحنا ٦: ٢٧). ويشير يوحنا إلى «خبز السماء» الذي أعطاه موسى لبني إسرائيل ليأكلوه حين كانوا في الصحراء. أما من البرية في القصة التي وردت في الإصحاح ١٦ من سفر الخروج فيؤولها يوحنا بأنها بشرى «بالخبز الحقيقي الوامب حياة للعالم» (يوحنا ٦: ٣١ وما بعدها). فهذا هو خبز التعاليم الحقيقية أي التوراة. فالناس يعيشون لا بالسحر، بل بتنفيذ مشيئة الرب. وهذا هو نوع التأويل الذي تقوم التنويع الأخرى على القصة في أسفار موسى الخمسة بتوجيه أية المن والسلوى إليه (العدد ١١)! فبنو إسرائيل بالنسبة لموسى كحشود يسوع هم المعارضون الذين يسيئون فهم تعاليم عن القيم الروحية للولاء والحقيقة. وما قصة يوحنا إلا نقل أمين للتراث الذي سبقه.

٤. الأساليب الفنية لتدوين سفر التكوين

يعد سفر التكوين نصاً جيداً لاستخدامه في الحديث عن كيفية بناء القصص التوراتي لصوره عن الماضي. فيمكن ملاحظة ثلاثة أنواع من البنى الأسلوبية فيه. وتستخدم هذه الأساليب المتداخلة الثلاثة في إيجاد الترابط والوحدة في «تاريخ»

التكوين، بل تقدم خلاصة دور التكوين كرواية للماضي. وكلها مهمة للغاية بالنسبة للمناقشة الأوسع نطاقاً. غاية قرارة سائجة أو مفرطة في الواقعية لسفر التكوين قد تؤدي إلى اللبس فيما يعتبره التراث تاريخاً.

(أ) الأزمنة: يقوم التحديد الزمني في سفر التكوين في العهد القديم العبري على نسق شديد البساطة ولكن ليست له صلة بما يعرف لدينا بالتحديد الزمني أو التاريخ، بينما تزداد صلته بإبراز أهمية الأحداث وتوكيدها. وهذا النسق بناء يقوم على مخطط زمني يستعين بالموثقة الهيلينية «لسنة كبرى» من حقبة طولها ٤٠٠٠ سنة. ويتألف التاريخ من سلسلة من الموروثات التي تغوص في الماضي إلى حدث محوري يحتفي به بوصفه بؤرة زمن التراث. والاكتمال التصوري «لسنة كبرى» في مستقبل التراث يسمح للكيان الكلي بأن يُقرأ كتنبؤ ضمنى. وتحديد ختام السنة الكبرى يمدنا بمفتاح التحويل. وبؤرة السنة الكبرى في الأصل العبري للعهد القديم هي سنة ٢٦٦٦ ق. م. وهي سنة الخروج وخلق شعب إسرائيل القديم. والسنة الكبرى لمستقبل هذا التراث، وهي ما يوازى سنة ٤٠٠٠ والتي هي هدف هذا التراث تحدد بسنة ١٦٤ ق. م.، وهي السنة التي أعيد فيها تكريس هيكل أورشليم ليهوه إبان ثورة المكابيين. وهي سنة مولد شعب إسرائيل الجديد الذي يضافى على التراث معناه. ومفتاح هذه المراجعة الزمنية للقصص نجده في التحذير الضمنى بالانطلاقات الجديدة التي تستهلها إعادة تكريس الهيكل. وهذه الأحداث المحورية التي يقوم عليها النسق الزمني والتي تُحسب من إعادة التكريس المكابية للهيكل في العصر الهيليني هي مرسوم قورش ملك الفرس الذي أمر بإعادة بناء الهيكل الثاني وهدم الهيكل الأول وبدء السبي، والبناء الأصلي للهيكل على يد سليمان، وخروج بني إسرائيل من مصر مع موسى (وهو حدث له مكانة خاصة)، ونداء يهوه لإبراهيم، ومولد إبراهيم. ويبدأ الكل بخلق آدم في سنة «١» بعد الخليقة (ب). (خ). والمعلومة التاريخية المعروفة التي يبدأ على أساسها النسق - من وجهة نظر واضعي النسق - هي معرفة إعادة تكريس الهيكل في عهد المكابيين (١٦٤ ق. م.) والفترة الزمنية بين ذلك الحدث وتاريخ مرسوم قورش الأسطوري (٥٢٨ ق. م.). وهي حقبة طولها ٢٧٤ سنة، وهي الفترة الزمنية اللازمة لإتمام الإجماع المطلوب لـ «سنة كبرى» في حقبة طولها ٤٠٠٠ سنة منذ بدء العالم. والتاريخ المحوري للبناء هو تحديد زمن الخروج بسنة ٢٦٦٦ بعد الخليقة بما يمثل ثلثي «سنة كبرى» و٢/٢٦ من أجيال العهد القديم الأربعين بما يعادل

فترة مئة سنة منذ عهد آدم. لذا فإن آباء ما قبل الطوفان يُدعى لهم أعمار طويلة تصل إلى ٩٦٩ سنة. ولا نجد سوى بقايا مما يبدو أنه مخطط لجيل طوله مئة سنة في سفر التكوين (١٥: ١٢-١٦) حيث تقاس حقبة الاستعباد في مصر بأربعمئة سنة وأربعة أجيال. وهناك حساب مماثل نجده مخطط جيل الأربعين سنة الذي يتكرر في كل من قصة البرية وسفر القضاة وحياة بعض أبطال التكوين. فيعيش إبراهيم مثلاً مدة مئة سنة في كنعان؛ ويولد إسحق حين يبلغ إبراهيم المئة؛ ويتزوج إسحق في سن الأربعين، وفي سن الستين يبرق بابنه عيسو الذي يتزوج بدوره في سن الأربعين حين يبلغ إسحق المئة. ومن موالد إبراهيم في سنة ١٩٤٦ بعد الخليقة وحتى هيكل سليمان في سنة ٢١٤٦ بعد الخليقة، لدينا اثنا عشر جيلاً بإجمالي زمني قدره ١٢٠٠ سنة. ولدينا أيضاً اثنا عشر جيلاً ولكن طول كل جيل أربعون سنة، بإجمالي ٤٨٠ سنة تمتد من الخروج إلى بناء الهيكل. ولدينا منذ ذلك العصر وحتى السبي ٤٣٠ سنة بالإضافة إلى ٥٠ سنة للسبي نفسه ليصبح المجموع مرة أخرى ٤٨٠ سنة. وفترة الـ ٤٣٠ سنة من بناء الهيكل وحتى هدمه ترد مرة أخرى باعتبارها طول الفترة من دخول مصر وحتى الخروج منها. ويتأكد انتظام هذه الحسابات عندما نلاحظ أن الطول الإجمالي لحقبة الآباء تبلغ نصف هذا الإجمالي، أي ٢١٥ سنة.

مولد إبراهيم	١٩٤٦ ب. خ.
نداء إبراهيم	٢٠٢١ ب. خ.
دخول مصر	٢٢٣٦ ب. خ.
الخروج من مصر	٢٦٦٦ ب. خ.
هيكل سليمان	٢١٤٦ ب. خ.
السبي البابلي	٢٥٧٦ ب. خ.
مرسوم قورش	٣٦٢٦ ب. خ. = ٥٢٨ ق. م.
إعادة تكريس الهيكل	٤٠٠٠ ب. خ. = ١٦٤ ق. م.
وكل البيانات التي تعتمد على مخطط ٤٨٠-٤٣٠-٢١٥ سنة وتاريخ	

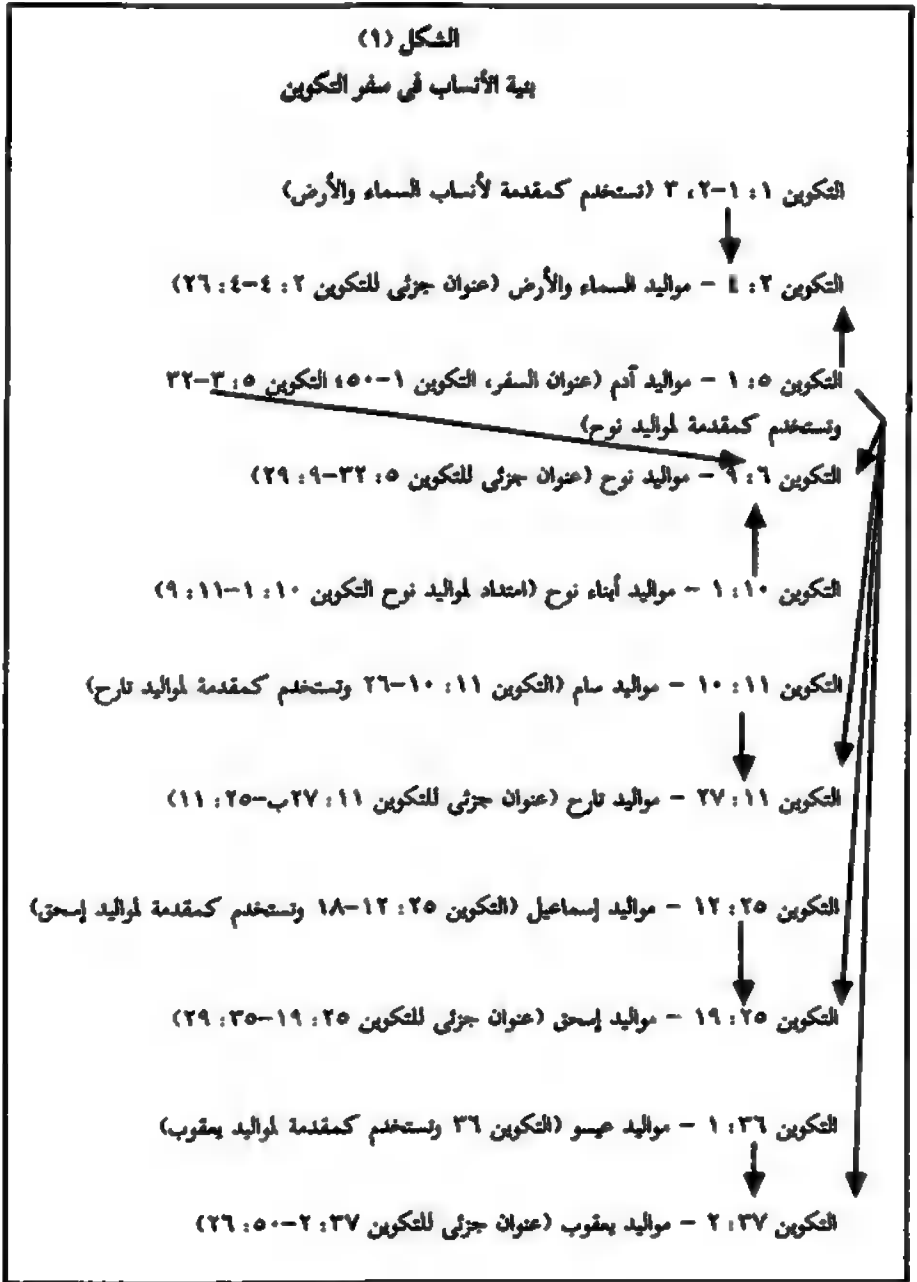
الخروج في سنة ٢٦٦٦ ومولد إبراهيم في سنة ١٩٤٦ نجد تفسيرها في هذا التحديد الزمني الهيليني.

(ب) المواليد: على خلاف التنويع على سفر التكوين والتي نصادفها في سفر المراثي، وعلى خلاف التراكم المفكك للأنساب والذي نجده في سفر أخبار الأيام الأول، فإن قصص التكوين تشكل سلسلة متصلة وشديدة التعقيد من خلق العالم إلى جنود بني إسرائيل كشعب. والسلسلة المستخدمة هي سلسلة أنساب أو قائمة أسلاف تتبع نمط الأب والابن دون فجوة أو فاصل. وقد نصفها بإطار «المواليد» أو «الأنساب» (انظر الشكل ١).

والنسق بسيط نسبياً، ويبدأ من العنوان الأصلي للتكوين والذي يطالعنا في سفر التكوين (٥: ١): «هذا كتاب مواليد آدم». والتكوين هو سفر تراث آدم: ما يأتي بعد خلقه ومنذ وجوده. إنه «قصة الإنسانية». وتربط بنية «المواليد» الأجزاء المميزة من التكوين في سرد قصصي متصل. فتطالعنا عبارة «هذه مواليد السماء والأرض» التي تستخدم لربط قصة الخلق في الإصحاح الأول من سفر التكوين بقصة جنة عدن المختلفة تماماً والتي وردت في الإصحاحين الثاني والثالث من سفر التكوين وقصة قايين وهابيل في الإصحاح الرابع من سفر التكوين. ففي البدء خلق العالم. ثم يقدم النص ما يترتب على هذا الخلق، أي المواليد. وتستخدم هذه القصص كمقدمة للسفر الذي يبدأ بنسب آدم في الإصحاح الخامس من سفر التكوين ويؤدي إلى قصة الطوفان في الإصحاح ١١ من سفر التكوين. وتلي قصة الطوفان أربع حركات كبرى متوالية، فتستخدم القائمة الثلاثية لأبناء نوح وصولاً إلى تارح أبي إبراهيم لتقديم قصتي إبراهيم وإسحق. وتؤدي بنا هذه الحركات إلى حكايات يعقوب وأبنائه والتي تستخدم بدورها لاستهلال قصة يوسف. ويتم تقديم كل حلقة في هذه السلسلة القصصية الطويلة بمقدمة في الأنساب. وكما تؤدي أنساب الإصحاح الخامس من سفر التكوين إلى مواليد نوح، فإن مواليد سام في الإصحاح ١١ من سفر التكوين تقدم تارح. كما تمهد أنساب إسماعيل لقصة إسحق، وتؤدي بنا أنساب عيسو إلى قصص يعقوب وبنيه. والمواليد أو الأنساب لا تقدم الشخصية المسماة، بل التاريخ الذي يليها. فنسب يعقوب مثلاً لا يستهل قصة يعقوب، بل قصة بنيه. بل إنه يشمل حكاية يهوذا في الإصحاح ٢٨ من سفر التكوين والذي لا صلة له بحكاية يوسف وإخوته والتي يختتم بها سفر التكوين.

الشكل (٩)

بنية الأنساب في سفر التكوين



(ج) الأسماء : الأسلوب الثالث المستخدم في ابتداء كتابة التاريخ في سفر التكوين هو ابتكار صيغ الأسماء في القصص بما يوحي للمتلقى بشئ عن الدور الذي تؤديه الشخصية في القصة. وأشيع صيغ الأسماء في سفر التكوين تعكس المسميات الجغرافية والسياسية في التكوين. وكثيراً ما ترد هذه الأسماء مدرجة في قوائم الأنساب. وغالباً ما يتم تأويلها كأسماء لأسلاف العلوانف المقدمة بأسمائهم. وترتبط بهذه الأسماء قصص وأساطير صغيرة في بعض الحالات. كما عُرِفَت الاستعانة بأسماء الأسلاف في صنع التراث في الجزيرة العربية القديمة واليونان والأدب اللاتيني. وغالباً ما ترحل هذه الشخصيات وترتبط بقصص عن جذور الشعوب والأمم. كما قد تكون لهذه الشخصيات حياة قصصية كأبطال وبعبداً عن الأمم أو الحقائق التاريخية التي يمثلونها.

وأدق استخدام لهذا الأسلوب الخيالي نجده في المصادر القديمة. فهناك مثال يوازي إسرئيل وأبنائه الاثني عشر الذين يمثلون الشعب وأسابطه نطالعه عند ديونوريوس سيكولوس. فكان للبطل أيولوس اثنا عشر ولداً هم مؤسسو المدن الاثنتي عشرة الأسطورية لأيلويا القديمة. ويطالعا پندار بقصة عن رجل يدعى أوبوس تبناه لوكروس، ومضى ليؤسس مدينة أوبوس بمنطقة لوكريس. وللترحال في هذه القصص وظيفة روائية خالصة في العادة بدون ارتباط معروف بالأحداث التاريخية. فيقر أيتولوس من پليونيوسوس بسبب حادث قتل، ويستقر به المقام على الساحل الشمالي من خليج كورنث، وهي منطقة كانت تسمى أيتوليا وتضم مدينتين على اسم پليورون وكاليدون ولدى أيتولوس. والأبطال في بعض الحالات مغامرات كما في قصة دانوس وابنه أيجيپتوس، ولأيجيپتوس (جد المصريين) خمسون ولداً أرادوا أن يتزوجوا بنات دانوس الخمسين. ودانوس هو أبو شعب دانوى القديم الذى سكن حول بحر إيجة. والحيلولة بون ذلك، يرسل دانوس بناته في سفينة مع خمسين ملاحاً إلى أرجوس. ويتبعهم الأبناء ويقتلون جميعاً عدا أحدهم وهو أرجوس الذى يصبح ملكاً على أرجوس.

وهناك تنويع على اسم الجد وهي تنويعة عن أب مؤسس. ففي التراث اللاتيني، كان ترحال أينياس كترحال إبراهيم يناسب بناء سلاسل الأنساب وابتكار أساطير جغرافية صغيرة. وكإبراهيم أبى العديد من الأمم مع أن اسمه لم يطلق على أى منها كان أينياس هو المؤسس الأسطوري للمستوطنات في

تريس وديلوس وأركاديا وجذر كاثيرا وزاكينثوس وهي مناطق بجنوب إيطاليا وصقلية وقرطاجة وميسينيوم ولاتيوم. ويفترض في موتيفة معظم هذه الأنساب وقصص الترحال أن تفسر جذور الطوائف المتعددة المشار إليها. والأشخاص الذين تربط بينهم سلاسل الأنساب هم مناطق وأمم ومدن وسلالات وطوائف ورياضات وجبال ونباتات وبحيرات وأنهار متجسدة. وهذا النوع من الأسلاف الخياليين يلائم أنساق السيادة والنسب تماماً نظراً لاستخدامهم المتكرر لمجازات الأسرة في وصف أنفسهم؛ وهو ما قد يفسر وفرة مثل هذه المادة في العهد القديم حيث رسخ نسق السيادة في فلسطين وعالم البحر المتوسط. فترتبط الأسماء فيما بينها باعتبارها لأباء وأمهات وأبناء وبنات. وازدحمت سلاسل الأنساب بالقصص والأساطير. ومما لا شك فيه أن غالبية الأسماء في سفر التكوين تتبع نوعاً أو آخر من هذا النمط بدءاً من مائدة الأمم وحام وسام ويافت الذين يمثلون جغرافية أفريقيا وآسيا وأوروبا في الإصحاح العاشر من سفر التكوين وانتهاء بكل من الشخصيات المحورية في معظم حكايات السفر التي تم جمعها.

5. شعب إسرائيل الخيالي في العهد القديم

يعد شعب إسرائيل العهد القديم إبداعاً لاهوتياً وأدبياً باعتباره أحد عناصر التراث والقصص كشعب إسرائيل في قصص التذمر في البرية، أو الشعب الذي يفترق إلى الإيمان في قصص سفر الملوك الثاني في مقابل ملوك مؤمنين، أو شعب إسرائيل المفقود الذي كان موضع نقد لاذع في سفرى أشعيا وعاموس. وشعب إسرائيل هذا هو الذي أسميه «شعب إسرائيل القديم». ويقدم باعتباره النقيض القطبي لـ «شعب إسرائيلى جديد» لاهوتى وأدبى بنفس القدر، وهو الصوت الضمنى لسفر أخبار الأيام الثاني مثلاً وسفر المزامير وعهد دمشق والأنجيل.

ومناقشة السمة الخيالية لقصص العهد القديم، خاصة تناول هذا الباب للطريقة التي تشير بها مثل هذه القصص إلى عالم تاريخى، تعد أمراً محورياً بالنسبة لمسألة العهد القديم وعلاقته بالماضى، وهو ما يمكن إدراكه جيداً إذا تناولنا السمات الخيالية لشعب إسرائيل في العهد القديم بإيجاز. فإسرائيل هذا يقف على النقيض التام من إسرائيل كما نعرفه من النصوص القديمة ومن العمل الميدانى الأثرى. وإسرائيل في قصة يعقوب والذي يصارع الرب والذي كان أباً الاثنى عشر ولداً الذين أصبحوا

بنورهم آباء لأسباط بني إسرائيل الاثني عشر هو شخصية خيالية تقوم على افتراض وجود إسرائيل في أسباطه الاثني عشر. ومن باحثي العهد القديم من يشكون في ذلك اليوم. فمثل هذه الشخصيات القصصية ذات الأسماء لها حياتها الخاصة المستقلة عن أي ماضٍ حقيقي أو مفترض. فلا حاجة لأن يكون لصراع أوديسيوس مع مخلوقات السيكلوب أية صلة بماضي معروف وليس هناك سبب للاعتقاد بتاريخية تلك المخلوقات في ماضي منطقة إيجة. كذلك فلا حاجة لأن تكون أسباط إسرائيل اثني عشر أو أسباطاً في الواقع. بل إن الأسماء في كل من التاريخ والتراث لها حياة طويلة للغاية. وهي تتغير بمرور الزمن وقد يكون لها عدد من المرجعيات الحقيقية. ويشير عنوان هذا الفصل والذي يؤكد على السمة الخيالية لإسرائيل في العهد القديم لا إلى استخدام العهد القديم للأسماء وحسب، بل إلى أسلوب العهد القديم في صنع ماضٍ كامل لشعب «إسرائيل القديم» الخاص به. وقد بنى هذا الخيال من التراث والقصص والحكايات الشعبية الأسطورية من ماضي فلسطين. وبعض مصادر هذه «المعرفة» شديدة القدم، ومن المفيد أن تلقى نظرة على كيفية تغير هذه المعرفة بمرور الزمن.

يعود اسم «إسرائيل» في التاريخ إلى القرن الثالث عشر ق. م. على الأقل. وكان هذا الاسم يطلق على شعب كنعان (غرب فلسطين) الذي يقال إنه أبعد على يد الجيش المصري بقيادة الفرعون مرنبتاح. ومع ذلك فالإشارة إلى «إسرائيل» بوصفها صنو لكنعان في أحد النقوش المصرية المبكرة لا يعد دليلاً على الوجود التاريخي لإسرائيل العهد القديم. فلا يقدم هذا النص إلا أقدم استخدام معروف للاسم، ولا يشير إلى «إسرائيل» كما نعرفها من العصر الآشوري والتي ورد ذكرها في النصوص الآشورية والفلسطينية. وكانت إسرائيل تلك دويلة تسيطر على المرتفعات الواقعة شمال أورشليم والتي نشأت بعد عدة قرون من غزوة مرنبتاح. ويعيداً عن العقبة الواضحة الناجمة عن أن النصب المصري ينص على «جنور إسرائيل» قد أجتثت «لم يعد لها وجود»، فهي لا تتطابق مع إسرائيل التي تسكن المرتفعات أو أية إسرائيل توراتية. وإذا كان نصب مرنبتاح يعبر عن تاريخ «حقيقي»، فإتينا لا نعرف شيئاً عن ذلك من العهد القديم. وعندما يخرج بنو إسرائيل من مصر في قصة سفر الخروج، يوصفون بأنهم شعب كبير يهدد مصر نفسها. وليست هذه إسرائيل التي «أباد» مرنبتاح بنيتها. وفي سفر يشوع، يواجه هذا الشعب الكنعانيين ويغزو «أرض كنعان» كلها، وفي قصص سفرى القضاة وصموئيل الأول يكاد هذا الشعب يفرض هيمنته على الفلسطينيين في سهول الشمال. وفي سفرى صموئيل الثاني والملوك الأول، تسيطر إسرائيل العهد القديم على جنوب سوريا كله من مصر إلى الفرات، وهي منطقة تتمكن إسرائيل بعون من يهوذا

من السيطرة عليها حتى قصة دمارها في الإصحاح ١٧ من سفر الملوك الثاني. وبعداً عن قصص سفرى التكوين والملوك الثاني والأسفار ذات الصلة والمسماة على أسماء الأنبياء، نجد أن اسم إسرائيل يعد أحد ثوابت أنب العهد القديم، خاصة بصيغة «بنى إسرائيل»، وذلك فى إشارة إما إلى دويلتى أورشليم والسامرة أو إلى الطوائف اللاحقة من اليهود والسامريين والجليليين والأدوميين والمسيحيين وغيرهم من الطوائف الدينية التى اعتبرت نفسها «إسرائيل الجديدة» بالمجاز اللاهوتى.

ولا غرابة فى صعوبة الربط بين أى من هذه «الإسرائيليات» فى العهد القديم أو المتعلقة بالعهد القديم وبين أية شعوب تاريخية بعينها. فهناك عدد من أسماء «الشعوب» تظهر لأول مرة فى نصوص العصر البرونزى، وتتخذ أسماؤها معانى متعددة على مر القرون. ومن الأمثلة على ذلك كلمة عبرى. فمع أن هذا الاسم الذى يطلق على لغة العهد القديم يعود إلى حقبة تكون التوراة، فإنه يستخدم للإشارة إلى شعب ويرجع إلى ما قبل ذلك بكثير ليشير إلى طبقة أو نوعية من الناس. وهناك تسميات مماثلة تظهر فى النصوص السومرية والآشورية البابلية والمصرية بصيغة خايبرو و عيبرو وهى تسميات تشير إلى أفراد وجماعات لم تكن مقبولة فى البنى السياسية المقبولة للتحالفات والانتماءات التى حكمت المجتمع. وكان هؤلاء «العبريون» يعتبرون «مارقين» بالمعنى الحرفى والمجازى للكلمة.

وتظهر كلمة عمورى لأول مرة فى النصوص المسمارية بصيغة عمورو. وفى أواخر العصر البرونزى المبكر، استخدم للدلالة على اتجاه جغرافى؛ فكانت الكلمة تعنى المناطق «الغربية». وهى كاسم تشير بصفة عامة إلى شعب تلك المنطقة. وفى العصر البرونزى المتأخر، تظهر الكلمة كاسم لإحدى مناطق الشام. وهناك اسم يشبهها من الناحية الصوتية ولكن دون أن تكون له علاقة بها وهو عمو وهى كلمة تشير أصلاً إلى عصا كان هؤلاء القوم يستخدمونها كسلاح، ويستخدم فى النصوص المصرية المبكرة فى إشارة عامة إلى أهل آسيا، خاصة الساميين والطوائف المرتبطة بهم ثقافياً ممن سكنوا المناطق الصحراوية ودلتا مصر. وفى العهد القديم، يرد الاسم عمورى كبديل لمصطلح كتعانى فى إشارة إلى سكان فلسطين المحليين.

وربما كان لمصطلح فلسطين أكبر تنوع فى الاستخدام على مدار أكثر من ثلاثة آلاف سنة. وقد ظهر الاسم لأول مرة بصيغة فلسطين فى نصوص مصرية ترجع إلى القرن الثالث عشر ق. م. حيث يرد كاسم لشعب ويشير إلى إحدى طوائف المهاجرين من منطقة بحر إيجة أو ربما من ساحل الأناضول واستقرت على الساحل الجنوبي من

فلسطين وأخذت تغير على الدلتا. واستقرت هذه الطائفة في النهاية داخل الأراضي المصرية التي كانت تشمل سواحل فلسطين. وفي الحقبة الآشورية يرد الاسم بصيغة **پلشتو** في النصوص المسمارية؛ ويشير إلى منطقة جغرافية تغطي معظم فلسطين الجنوبية. وفي كتابات المؤرخ اليوناني هيرودوت في القرن السادس ق. م، ترد كلمة **فلسطين** كاسم جغرافي لمنطقة جنوب سوريا كلها.

ويبدو أيضاً أن هذا هو المعنى الذي استخدمه به الرومان بعد ذلك بقرون. واستخدم الباحثون الأوربيون مصطلح **فلسطين** منذ القرن السادس عشر بالمعنى الروماني. وبعد الحرب العالمية الأولى، استخدمته حكومة الانتداب البريطاني وكذلك اليهود والمسلمون والمسيحيون الذين يعيشون في المنطقة. وشيئاً فشيئاً أصبح يشير إلى الأراضي الواقعة غرب نهر الأردن. ومنذ ١٩٤٨ ومنذ حرب ١٩٦٧ بصفة خاصة، أصبح مصطلح **فلسطين** يشير إلى الأراضي التي لم تكن جزءاً من دولة إسرائيل. ومع ذلك استمرت دوائر البحث في العهد القديم في استخدام المصطلح بمعناه إبان حقبة الانتداب البريطاني ليشير إلى المنطقة الواقعة جنوب نهر اللباني وجبال لبنان وحتى غزة وسيناء في الجنوب ومن البحر المتوسط إلى فتحة ما وراء نهر الأردن إلى صحراء الجزيرة العربية في الشرق. وشيئاً فشيئاً بدأ استخدام كلمة **فلسطيني** في إشارة إلى السكان المحليين لهذه المنطقة الكبرى من غير اليهود. وبدأ الآن يتخذ دلالات عرقية محددة. وكان الفلسطينيون حسب ما ورد في المعارف التوراتية عن سكان الساحل الجنوبي والشفيل قبل إبراهيم، حيث يرد ذكرهم في القصص بدءاً من سفر التكوين وحتى صموئيل الثاني. ويقال إنهم جاؤا في الأصل من كفتور (كريت) وإنهم شيبوا مدناً وممالك في مناطق كجرار وغزة وعسقلان وعكا.

وبسبب استخدام مصطلح **كتعاني** في الدراسات الأثرية ودراسات الشرق الأدنى القديم حالياً وذلك بسبب دأب الباحثين الأثريين على تعريف العصر البرونزي بأنه «حقبة كتعانية». ويستخدمه علماء آثار العهد القديم كما لو كان يشير إلى حقيقة عرقية ثابتة ثقافياً. إلا أن هذا لا يتطابق مع أي واقع تاريخي معروف. فمصطلح **كتعان** اسم جغرافي بلا هوية تاريخية محددة؛ وهو لا يعرف كاسم لشعب في ذلك التاريخ المبكر. وصلته بساحل سوريا وفينيقياً أكبر من صلته بويان فلسطين، ولا ينطبق على مدن فلسطين الكبرى حتى في العهد القديم. وليست هناك حدود ثابتة لاستخدام مصطلحي **كتعاني** و **إسرائيلي**. فنجد مصطلح **كتعان** مسجلاً في نصب مرنبتاح ومعه مصطلح **إسرائيل كقرين** له. فهما الأبوان المجازيان لثلاث مدن أبادها الجيش المصري.

والطائفة التاريخية الوحيدة المعروفة التي تشير إلى نفسها باسم الكنعانيين هم التجار اليهود بشمال أفريقيا في القرن الرابع بعد الميلاد. كما يقال إن تسمية كنعاني ترد في العهد القديم كمصطلح أدبي وقصصى يناقض مع إسرائيل التوراتية. فهو مصطلح سلبي يطلق على عبدة الآلهة الأجنبية، خاصة بعل. وفي قصص سفر التكوين وحتى يشوع، يلعب الكنعانيون الدور الذي يلعبه الفلسطينيون في أسفار القضاة وصموئيل الأول والثاني، والدور الذي تلعبه إسرائيل نفسها في سفر الملوك الثاني؛ أي كمصطلح عام يطلق على أعداء يهوه.

ويعكس تطور تراث العهد القديم العملية التكوينية التي نشأت بها أسماء من قبيل إسرائيل وما يماثلها في قصص العهد القديم عن شقف من الموروثات الشعبية الفلسطينية والأدب الذي أفلت من التمزق السياسي والتاريخي الذي شهدته الحقتان الآشورية والبابلية المحدث. وكانت نشأة القصص التوراتي عملية أوجدت إسرائيل كما نعرفها. وتعود جذورها الأولى إلى حقبة سيطرة آشور على فلسطين. أما مفهوم إسرائيل كما نعرفه من التراث فقد نشأ في الحقبة الفارسية المتأخرة أو الهيلينية المبكرة، ولم يتطور بصورة كاملة إلا في عصر المكابيين. وبعد دمار السامرة وأورشليم، وإبان إعادة الهيكلة التدريجية من جانب الفرس وخلفائهم الهيلينيين للأراضي التي فتحها الفرس، ظهرت إسرائيل التراثية في التاريخ. وقد تم تعقب الجوهر الحقيقي لإسرائيل ومغزاها - ومجدها القادم ضمناً - في حكايات الآباء المؤسسين وقصص البرية في القضاة والأساطير الكبرى التي تتناول العصر الذهبي للمملكة المتحدة. وتتردد أصدااء المشاعر المثالية للمسيحانية الأولية المستقبلية في هذا التراث مع التوكيد المتكرر لفكرة شعب واحد وإله واحد. وهذا الإله الملك الحق الوحيد لإسرائيل جديدة هو الذي سيحكم البقية المختارة من فوق عرشه في هيكل أورشليم. وهذا الواقع الشعري للتدين هو إسرائيل التراثية.

الفصل الرابع

خرافات الجنود

١. قصص جنود البشرية

قد تبدو لنا قصة الخلق كما وردت في الإصحاح الأول من سفر التكوين على قدر كبير من السذاجة، إلا أنها لاتزال تعكس صورة العالم الذي يعايشه الناس. فالنور والتراب والهواء والماء، وهى العناصر الأربعة الأساسية لقصة الخلق، تتطابق مع العناصر التقليدية فى الفلسفة الهيلينية، ألا وهى التراب والهواء والنار والماء. كما أنها تتفق مع التجربة. فهناك ضوء ساطع يتحكم فى النهار وضوء خافت فى الليل. وهذان الضويان والنجوم هم الأساس فى أشكال التقويم عندنا، وتدلنا على مواقيت أعيادنا. والتراب والهواء والماء هى جوانب ثلاثة أساسية للعالم الذى نعيشه. وهى عناصر كل منها مستقل عن الآخر، ويمكن القول إن كلاً منها له أنماط حياته المستقلة كالحوانات والأسماك والطيور. كما يسمح التراب للنباتات والأشجار بكل أنواعها بالنمو، فمنها ما يمدنا بالغذاء ومنها ما يمتعنا بالجمال. ومن ذا الذى ينكر أن الأرض تلد الحيوانات كما يلد البحر مخلوقاته؟ وصورة السماء وهى تحمل الماء عالياً من فوقنا، وصورة الأرض وقد أحاط بها البحر وهى طافية فوق سطحه هما مجازان نشأ من ملاحظة المطر والعواصف من ناحية والينابيع وعيون الماء والأنهار من ناحية أخرى.

وحين نأتى إلى البشر، نجد أن الشاعر الذى كتب قصة الخلق فى سفر التكوين لم يكن أول من تصور أن الإنسان فريد فى نوعه وذو مكانة خاصة. وقليل من البشر من لا يراودهم هذا التصور. كما لم يكن راوى قصة الجنة أول من قدم الصورة بطريقة مختلفة. وكيف كان البشر؟ كانوا كالألهة وخُلقوا على شاكلتهم كما ورد فى سفر التكوين (١: ٥). ولم يخل الأمر من مغزى حين وصف النقاد القدماء البشر وصفاً ساخراً بأنهم «آلهة بأقدام من صلصال». كانوا ذكوراً وإناثاً كالألهة والإلهات فى كل معابد الأرض. كانت صورتهم كصور الآلهة فى المعابد. ولعل الشاعر ابتسم حين نطق

بهذا المجاز، وما كان يستطيع أن يطرد من ذهنه قول إرمياء الساخر بأن أفضل ما يمكن قوله عن هؤلاء الآلهة هو أنهم من خلق بشر مهرة؛ إلا أن هذا لا يعد مبرراً لرفض حسية المجاز أو سخريته. ولا ينبغي لنا أن نرفض الفكرة المتناقضة في قصة الجنة بأن الحيوانات والبشر على السواء جاءوا من الأرض وأن الحياة هي الإلهية لا البشر. ولم توضع الحياة ولا الحكمة في حوزة البشر تماماً، ولم تبق معهم. فالحياة لم تبق مع الإنسان إلا لبعض الوقت كما لو كانت زائراً له، ومن الصعب الظن بأن البشر حازوا الحكمة بحق. وإن وجدت هنا أو هناك بالصدفة، فإننا نطلق عليها «وحيًا». وما لا يليق بأهل اللاهوت أن يتشاحنوا حول ما إذا كان أول من خلق رجلاً أم امرأة وحول من جاء منهما بالخطيئة إلى الدنيا. وكلتا الفرضيتين تشوهان قصة التكوين التي تشملنا جميعاً في كل من الطرفين في الجنة، في آدم باعتباره المصدر «التراي» «إنسانيتنا» (آدم/آدم)، وفي حواء بوصفها «أم كل حي» (حيثاه). وتصور القصة ألوان الاغتراب المتأصلة في آدميتنا؛ المرأة من الرجل الذي تحبه وكلنا من التراب الذي خلقنا منه. ولا سبيل لأن ننكر التناقضات الساخرة التي تصنعنا بها القصة. وعلينا أن نفكر من هذا المنظور في البشر المتأثرين بسخرية سفر التكوين (١: ٢٦) المتساوية. فقد خلق الله العالم خيراً من منظوره؛ ثم خلق البشر على شاكلته.

وهل نتحدث قصة الجنة عن أول البشر التاريخيين؟ وهل تنص على أن هؤلاء البشر عاشوا في جنة في بدء الزمن؟ وهل نشأ الكون كله في غضون ستة أيام وملي بالطبقات الجيولوجية والحفريات لاختبار إيماننا؟ أم أن علينا أن نضع تصورات عن أن الأيام السبعة قد تعنى بلغة الرب سبعة ملايين من السنين؟ وهل هذه القصة معرضة للخطر حقاً أمام أية رغبة حديثة في قراءة علم الأرض وعلم الإنسان بقدر من الذكاء؟ هل كتب علينا أن نتجادل من جديد في كل جيل حول ما إذا كان ثم تناقض بين علمنا بتاريخ العالم وعملية تطور الحياة في الماضي وبين العهد القديم؟ بالطبع لا.

كان واضعوا نصوص العهد القديم لا يعرفون إلا القليل الثمين عن الماضي القريب ولا يعرفون شيئاً عن الماضي البعيد. ولم يكن لديهم مرايا سحرية ولا أي علم خاص؛ ولكنهم كانوا يجيدون نظم الشعر والقصص. وكان لاهوتهم يتسم بالمغامرة وفي بعض الأحيان بالشجاعة، ولو أن فلسفتهم كانت عادية. وتأخذنا قصصهم لا إلى وراء حيث بدء الزمن، بل إلى زمن خيالي، إلى زمن أسطوري قبل أن يصبح العالم على ما هو عليه. وهو زمن محصور داخل الفراغ الفوقي المتسامي لأرض قديم الأسطورة التي

يحدث الاتصال فيها بين دنيانا وبين ما هو فوقى متسام. وهنا ولد عالمنا فى القصة، ومن قديم يبدأ القصص.

ولا تبدأ قصة الجنة بأول البشر «آدم»؛ بل تبدأ بالإنسانية متجسدة فى فرد. وهذا هو المقصود باللفظ العبرى آدم، فهو لا يعنى الذكر ولا الأنثى؛ فهذان يأتيان فى موضع لاحق من القصة. وما معنى أن تكون إنساناً؟ هذه قصة قديمة أتية من زمن كان معظم البشر فيه يعملون بالزراعة، وكانوا جميعاً يعيشون على المزارعين كما هو الحال اليوم. والمزارعون يتعيشون من الأرض بالطبع. وهكذا تنبئنا قصتنا بأن هذه الإنسانية (آدم) خلقت من قطعة من الأرض (أداماه بالعبرية). وهذه التورية على اللفظين آدم و أداماه هى التى تقوم عليها القصة فنبدأ من التراب الذى خلّقنا منه، ثم إلى التراب نعود عندما نموت. والموضوع هنا هو جوهر الإنسانية فى عالم مجازى. والسبب فى خلق يهوه الرب للإنسان أولاً هو أن يجعله بستانيه؛ فكانت الجنة فى حاجة إليه. وفى مرحلة لاحقة من القصة، عندما يتحول الإنسان إلى آدم وحواء يصبح آدم هو المزارع الذى يخوض معركة حياته الخاسرة مع الأرض، ويقترب عما جعله فى هذا الوضع. وهذا الإحباط لا ينتهى. فلا حاجة بنا لأن نحضر جنازات عديدة لكى ندرك تحول الإنسانية النهائية إلى التصالح السلمى مع جوهره. والقصة حادة من الناحية الإدراكية.

ولا تتخلى قصة الجنة عن روح المرح فى تناولها لماهى المرأة. فالجدل حول مساواة المرأة ووصف القهر الناجم عن خضوعها للرجل بما حظى به من قوة ومال لم يبدأ بالمناداة بحق المرأة فى الاقتراع. فلا شك أن هذا القاص كان من أوائل المنادين بحقوق المرأة. ويبدأ تناول القصة للاغتصاب الجنسى بحقيقة بسيطة نعلم جميعاً أنها من أشد جوانب الإنسانية إيلاًماً؛ «ليس جيداً أن يكون آدم وحده». فالرب باعتباره أو من يلاحظ ذلك يقرر أن يخلق مخلوقاً ثانياً ليكون «زوجاً» لإنسانه، على أمل أن يتغلب على مشكلة الوحدة. والمهمة التى توكلها القصة ليهوه هى خلق مخلوق كالمخلوق الأول تماماً. فيصبح هناك الآن طريقتان بسيطتان لفعل ذلك يعرفهما كل قروى قديم. الأولى هى طريقة الخراف. والمهمة تبدو يسيرة: استخدم نفس المواد الأولية وبنفس الطريقة. وهكذا يأخذ يهوه الرب بعضاً آخر من التراب ويشكل مخلوقاً آخر، ويقدمه للإنسان. وفى هذه القصة يصبح إله القصة ضحية لروح المرح عند الراوى، فيضطر لأداء دوره حتى نهاية المشهد. هناك شئ خطأ! لا جدوى. يظل الخالق يشكل مخلوقاً تلو آخر مراراً وتكراراً، وفى كل مرة يقدمه للشخص الذى كان قد خلقه فى البدء. وفى كل مرة

بيدي الشخص سخطه. وما يأتى به الإله ليس صحيحاً تماماً، فهو لا يصلح قريباً له تماماً. وقد نتصور أننا نسمع شكواه ليهوه الممين وهو يقول: «لا هذا حصان. وهذه بقرة؛ وهذه قطة!». ولا يكون أى منها شبيهاً بالشخص تماماً؛ ولا يصلح أى منها للتغلب على الوحدة. وبهذه الطريقة خلقت كل دواب الأرض وكل طيور الجو، ولكن الخالق أصبح بعد ذلك فى حيرة من أمره.

ثم يحاول يهوه الرب مرة ثانية بطريقة البستاني، ويصبح أول مستنسخ فى العالم. فإذا أردت نباتاً ثانياً شبيهاً بالأول، فإن أفضل السبل إلى ذلك هو أن تستعين بجزء من النبات الأول. وهو ما يصلح أيضاً مع البشر؛ فالشيء من الشيء. وتتحرك مشاهد القصة بسرعة بغرض اختتام المشهد بأغنية شهيرة قديمة عن الأسر والسيادة. فيدفع الإله الإنسان إلى النوم ثم يأخذ بعضاً من ضلوعه ويشكله فى صورة امرأة، ثم يأتى بها إلى ما تبدأ القصة فى الإشارة إليه بلفظ «الرجل». وعلى الفور ويدون أننى جهد لإخفاء سخطه على الإله، يغنى الرجل قائلاً: «هذه الآن عظم من عظامى ولحم من لحمى»، وهو استشهاد بمثل غامض عن الزواج تختتم به القصة.

ولا تنتهى القصة بتحويل الشخص إلى ذكر وأنثى. فليس هذا من سمات عالم الواقع. وكلنا نعلم ذلك. إنه عالم قاسٍ ذلك الذى نعيش فيه نحن والجمهور المتلقى للقصة. وما قصة الجنة إلا سلسلة أنساب. إنها قصة خيالية تقدم رؤية للواقع تساعدنا على فهم حقيقة الأشياء، وحقيقة الإنسانية فى هذه الحالة تحديداً. فقصة الجنة ليست قصة عن مكان حالم لا يحس أحد فيه جوعاً ولا يعاني فيه أحد ولا يموت فيه أحد. بل على العكس؛ فهدف القصة هو عالم الواقع الذى نعيش فيه والذى ألفنا فيه الجوع والمعاناة والموت، ويساعد كل منها على تأكيد بشريتنا. والقصة لا تتحدث عن التاريخ. بل تتحدث عن واقع الحياة الإنسانية وكيف تتحدد هويتنا من خلال جوعنا وألمنا وموتنا.

إنها قصة شديدة الطموح. فمع أن قصة الجنة تفسر غالباً بأنها قصة «الخطيئة الأصلية» والصراع بين الشر والخير وبين الشيطان والله، فهى فى الحقيقة لا صلة لها بهذه الأشياء على الإطلاق. فهى أكثر دقة وهشاشة. فيهوه والثعبان الناطق لا يمثلان الخير والشر أو الله والشيطان. بل هما شخصيتان فى قصة؛ ولا يمثلان إلا ما يقلون وما يفعلان فيها. فيعكس يهوه العالم الإلهي، أما الثعبان فليس شراً، بل مجرد ثعبان ناطق أليف يعرف حقيقة ما يحدث فى القصة. وهو يساعد البشر على كسب معارفهم المحدودة. وبغض النظر عن قيمة هذه المعارف، فالثعبان يعاقب على مساعيه بشأنها بإقصائه إلى الأبد عن تودد إليهم.

والقصة مرسومة بخطوط سريعة وبألوان جريئة. فمعنى أن يكون الإنسان إنساناً هو ألا يكون شيئاً في حد ذاته. والإله وحده هو الذى له قيمة باقية. والحياة معناها مشاركة الإله. ويأخذ الرب هذه القطعة التافهة من الصلصال وينفخ فيها فتتحول إلى مخلوق حي. والموت هو عودة الإنسان إلى جوهره. فالبشر ليسوا آلهة، والقاص وجمهوره متلقية يعرفون ذلك. وقد ينظم المرء شعراً عن روح الرب ونفخته، ولكنه لا يبقى. ولا بقاء للبشر؛ فهم يموتون. ويطالعنا هذا المجاز مرة أخرى في موتيفة الحكمة. فالبشر ليسوا أذكىاء بطبيعتهم. وقصتنا تدرك ذلك جيداً. والبشر فى حاجة إلى تعلم المعرفة. وأكثرهم حكمة يتعلمون كيف يعلمون أنهم لا يعلمون. فبعد أن أكل بطلا قصة الجنة الفاكهة المحرمة لنيل الحكمة، لا يعلمان إلا أنهما عاريان.

ويبدأ الأمر فى مشهد هزلى وساخر. فيطلع الإله الإنسان بأن الجنة كلها مسخرة له، ولكن هناك مطلباً واحداً: لا تأكل من ثمار شجرة معرفة الخير والشر لئلا تموت. ومن المهم أن نتذكر أن البشر فى هذه القصة لم يكونا على قدر كبير من الذكاء بعد. فهما لا يزالان يجهلان أنهما عاريان. لذا فهما لا يدركان الفكرة الغريبة وأداة القهر وفحواها أن المعرفة لها خطرهما وقد تقتل من ينالها. ومع ذلك فمن المؤكد أن جمهور المتلقين ما كان ليفغل عن مثل هذا الصدى التوكيدي لعالم الواقع. ولا يتلأشى نعيم جهل الإنسانية إلا بدخول الثعبان الناطق الودود إلى القصة. وعلى خلاف البشر، فهو ثعبان يفهم. بل إن الثعبان أكثر حكمة من أى من مخلوقات الرب الأخرى. وعندما تتبته المرأة بخطورة شجرة المعرفة، فهو يأخذ ما قالت حرفياً، وينبئها بأن الرب يعلم أن هذا ليس صحيحاً، ويشرح لها أنها لو أكلت هذه الثمرة فلن تموت؛ بل ستفتح عينها وتقال المعرفة وتصير كالرب. فشجرة المعرفة هى فى الحقيقة شجرة للمعرفة! فتتأمل المرأة إلى الشجرة وتراها من جديد، ولا ترى خطورة النذر الإلهية. وتصبح للشجرة جاذبية فى عينها، وترى فى تناول ثمارها سبيلاً لنيل المعرفة.

وفى المشهد الذى تقرر فيه المرأة وزوجها مصيرهما فى أيديهما، تركز القصة على تناقض ضمنى واغتراب بين الوعي الإنسانى والحكمة الإلهية، وهى رؤية مماثلة للإصحاح الأول من سفر التكوين. وبأداء المرأة لنور الإنسان عامة فى قصة الجنة، فهى تأخذ العالم كما يبدو لها من منظورها هى. وتستكشف قصة الجنة هذه الرؤية الإنسانية حين ترى المرأة فى تناول الثمرة المحرمة خيراً؛ لأنها ستهبها المعرفة. وعندما تمد يدها لتناول الثمرة، تقدمها القصة فى صورة فيلسوف ينشد الحكمة، فترتدى عبادة الملك الفيلسوف. فهى سليمان سفر الجامعة؛ فقد وهب حياته هو أيضاً للسمى

إلى الحكمة وينتهي به الأمر بأن يدرك أنه كان يطارد الريح. وما من فيلسوف يقدم مثل هذا النقد الذاتى كما يقدمه قاص حكاية التكوين إلا فى سفر الجامعة.

ثم تتحقق نبوءات الشعبان الحرفية؛ فتفتتح أعين المرأة وزوجها، وينالا المعرفة والوعى. ولكن ما هى المعرفة التى ينالاها؟ ما هى المعرفة والوعى الإنسانى؟ يجيبنا القاص بسخرية ثقيلة؛ فيلخص المعرفة الإنسانية بأنها سمة إلهية كبرى تميزنا عن سائر الحيوانات وتجعلنا فى درجة أقل قليلاً من الملائكة بلغة العهد القديم. وما هى المعرفة؟ لا أقل من معرفة أننا عراة! ولا تتوقف السخرية عند هذا الحد. فما أن يدركا أنهما عريان، فإنهما ينشغلان بقطف أوراق الشجر لإخفاء كل ما عرفاه؛ وتصيب المعرفة الرجل والمرأة بالخوف كما تصيبنا؛ فيخافا عريهما ويختبئان حين يمشى يهوه فى الجنة.

والنبوءة الثانية أنهما سيصبحان كالآلهة، وهو ما يتحقق أيضاً بصورة ما كما ينبتنا الرب نفسه فى ختام القصة. ومع ذلك تتحول الثمرة إلى تراب فى أفواههما. وفى المشهد التالى، يسمعان صوت الرب الإله ماشياً فى الجنة «عند هبوب ربيع النهار». واللغة هنا تكشف عن معانٍ ضمنية ساخرة من فرض إبداعية ضاعت نتيجة لافتقار الرجل وامرأته إلى «خشية الرب» وثقتها فى فهمهما لما هو خير. وبمعرفةهما الإنسانية يختبئان، بينما تحركهما الروح «لخشية الرب» وإلى بداية المعرفة. ويقول آدم إنه عندما سمع يهوه الرب قادماً اختبأ خشية منه. وتنشأ هذه الموتيفة عن قلق العرى. ويعد فشلهما فى فهم «خشية الرب» (البصيرة والفهم)، يعايشان الخوف من معرفة عريهما؛ أى معرفة جهلهما من منظور فلسفى. وهذا هو جوهر «خشية الرب» فى تراث الحكمة التوراتية.

وتساعد موتيفات الهزل الساخر فى مشهد عرى المعرفة الإنسانية على إعداد الجمهور المتلقى لمشهد الاستجواب الذى يفتتح بعد ذلك مباشرة. فرد يهوه لا يتناول مسألة أن تخويف الإنسان بل يسأله: «من أعلمك أنك عريان؟». من الواضح أن هذا الإله يدرك أنهما لم يكونا من الذكاء بحيث يلاحظا ذلك بأنفسهما. فيستغرق الأمر فترة قصيرة حتى يسأل ويخرج باستنتاجه البلاغى: «هل أكلت من الشجرة التى أوصيتك أن لا تأكل منها؟». وسرعان ما تحل المعانى المتضمنة فى هذا الحدىس توتر القصة. فيهوه سيفقههم كما سبق أن قال الشعبان الناطق من قبل. فهذه الشجرة لم تهب المعرفة.

ويلى ذلك مشهد ساخر قصير يحاول فيه الرجل وامرأته أن يبعدا اللوم عنهما طبقاً للترتيب الذى أراده الشاعر: من المرأة إلى الشعبان، ومن الرجل إلى الرب مع التفرقة

الحادة بين الجنسين في قوله: «المرأة التي جعلتها معي ...». ثم يبدأ الإله في رسم أقدار المتآمرين الثلاثة بلعناته. وكما فعل في قصة برج بابل، يقضى بالفرقة بين من تعاونوا معاً؛ والفرقة هي قدر لغاتنا؛ وهي تكمن في كرهنا وجنسنا وإنسانيتنا. ويكتب على المرأة أن تشاق إلى من يسود عليها. يكتب عليها فراق حبيبها، وهو ما لا يعود عليها إلا بالآلم والتعب. وتُرد تفرقة الرجل بين الجنسين عليه في سخرية واضحة: «لأنك سمعت لقول امرأتك ...». ولعنة آدم هي لعنة الإنسان. ويتلاعب المؤلف مرة أخرى على تورية أدام وأداماه: الإنسانية والتراب الذي هو جوهرنا. وتكتب علينا الفرقة بحيث تتردد أصدائها في شوقنا إلى الاتصال الذي هو الموت. وهذا هو عالم مرجع القصة.

ولا يزال لدينا مشكلة مع حبكة القصة. فهل تناول ثمار شجرة المعرفة يؤدي إلى الموت؟ فأدم ويحواء يبقيان على قيد الحياة في القصة وفي قصص تالية. فقصتهما ليست قصة عن فناءهما. ففناء الإنسانية وجوهرها الطيني واضحان ضمناً من أول مشاهد القصة. وترتبط موتيفة الموت ارتباطاً مباشراً بالمعرفة. والمجاز هو في الحقيقة بيان لفقر المعرفة الإنسانية والفهم الإنساني مقارنة بحكمة الرب. وتظل مشكلة الفناء مطلقة بعد اللعنات. وهي موضوع المناجاة التي تختتم بها القصة. وهنا يسأل يهوه الرب نفسه عما ينبغي عمله بعد أن أصبح البشر كالألهة «عارفاً للخير والشر». وماذا يحدث إذا «أخذ من شجرة الحياة وأكل وعاش إلى الأبد؟». إن يهوه لا يطرد البشر من الجنة إلا للحيلولة بون تحولهم إلى آلهة. ويعين الكروبيم المتوحش «لحراسة الطريق إلى شجرة الحياة». والعودة مستحيلة ولا نستطيع أن نعود قديماً؛ فالطريق إلى شجرة الحياة مغلق وحراسه من الوحوش مسلحون بسيف ملتهب سحري يقطع في كل الاتجاهات في وقت واحد ولا سبيل لتفادي ضرباته. وتعمل خاتمة القصة على مضاعفة الاغتراب الثلاثي لصير الإنسان. وهذا هو الموت الذي صنعتته استقلالية الإنسان؛ ذلك الحافز الذي يدفع الإنسان لفعل ما يراه خيراً. ليصبح كالرب، ليختار لنفسه، لينال معرفة الخير والشر؛ وهذا كما تقول القصة هو ما يخرجنا من جنة يهوه، من طريق الحياة، حيث نصبح عبيداً له ونحيا.

وحياة التقوى والخضوع هي الحياة التي تصورها إيديولوجيا هذه القصة. والصوت القصصي في القصة على علم بيهوه التراثي. كما يوحى استخدامه للسخرية بالمعارضة الإلهية لقيمة الإنسان الذاتية. ولا تخلو القصة من نقد للتقوى التي تصورها. فهذا الإحساس بالملاحظة النقدية والذي يميز العديد من قصص التوراة هو الذي

يميزها عن الدعاية الدينية. فالرب والإنسانية لا توافق بينهما. وكل ما يلي ذلك في العهد القديم ناجم عن توتر هذه العلاقة.

وهناك عدة قصص في العهد القديم تتفق مع روح قصة الجنة، وتستعين عدة قصص أقل مكانة بنفس أساليب إعلان المصير لتفسير الطريقة التي أصبح بها عالمنا على ما هو عليه. وتتناول هذه القصص الحاضر لا الماضي. فهي تتحدث عن العالم الواقعي لراوى القصة. وكقصة الجنة وقصة الخلق من قبلها، لا تنبئنا هذه القصص بما فعله الرب فيما مضى، بل عن رؤية المؤلفين الضمنيين وجمهورهم المتلقى لعالمهم. فتكثر التوريات والأسماء ذات المعنى. وكما يعبر الاسم العبرى لأدم عن إنسانيتنا، وترجع اسم حواء لكلمة «حياة» (التكوين ٣: ٢٠)، فإن اسم هابيل (من «هبل» أى الندى: التكوين ٤: ٢) يعكس هشاشة حياتنا؛ و«أنوش» (التكوين ٤: ٢٦) هو نفس اللفظ الذى يطلق على «البشر» الذين ينحدرون منه. واسم نوح يردد صدى قصته بصورة ساخرة. فالإنسانية «تسقيج» (ناج) أخيراً من غريتها عن الأرض. ويعكس اسم «بابل» الهمهمة التى علت بين جدرانها وعن التجربة اليومية لاغتراب التواصل الإنسانى.

وتبدأ القصص التى تم جمعها فى أول أسفار العهد القديم بقصيدة تصور بدء العالم. وفى هذه القصة، تلمس الروح الإلهية الفوضى فتفصل ما كان معتزجاً وتأتى بالنظام من الظلام الحالك. وتخلق عالماً تقدمه القصة بأنه من عمل الرب، عالم يراه الصانع الإلهى خيراً. إلا أن القصص التالية من قصة آدم وحواء فى الجنة إلى حكاية بناء مدينة بابل وبرجها تزيد من تعقيد الحبكة قبل أن يصبح العالم شيئاً قد نعتبره تاريخياً. فتنبئنا هذه القصص بسعى الإنسان إلى الحكمة ومخاطر ضعف المعرفة. وهى قصص هزلية ساخرة، ويتم تقديمها فى تيار من التلاعب اللفظى والتورية. وتنتهى بقصة شكية عن التوافق والسلام بين البشر من أجل بناء شئ لأنفسهم: مدينة عظيمة لها برج يطاول السماء! والمؤاف بمرأة أورشليم البابلية وبرجها الذى لا يخفى صهيون داود ذا الشهرة الأسطورية يقدم لنا عالماً فى حالة صراع مع الرب، ينفذ البشر فيه إرادتهم ويصنعون عالماً يرونه خيراً. إنها قصة دينية، إلا أنها لا تتوقع خيراً كثيراً من عالم كعالمنا. وتصور كل هذه القصة من الإصحاح الأول إلى الحادى عشر من سفر التكوين حول الصراع والاغتراب.

٢. عن الأمم والأبطال

تطالعنا فى سفر التكوين قوائم بأسماء ملحقة بالعديد من أنواع القصص وتقدمها. والقوائم نفسها ليست شيقة فى قراحتها، وكثير من الناس يتخطونها اليوم حين يقرأون

العهد القديم؛ ومن الناس من يتحملها من أجل القصص التي تحيط بها. إلا أن هذه القوائم تقع في قلب خط القصة المحوري. فتدور قصص موسى في البرية والتي تم جمعها في الأسفار الأربعة التالية من أسفار موسى الخمسة حول بني إسرائيل مثلاً، في حين يبدأ سفر التكوين من منظور وحدة الجنس البشري، وتظل رؤيته دائماً أوسع نطاقاً من رؤية بني إسرائيل وحدهم.

وتعد «مائدة الأمم» في الإصحاح العاشر من سفر التكوين وقصة برج بابل في الإصحاح الحادي عشر من نفس السفر قصصاً موازية بديلة. ونظراً لاستقلاليتها فكرياً، فهما لا يُقرأن كما لو كان الإصحاح الحادي عشر من سفر التكوين حدث بعد الإصحاح العاشر من نفس السفر. فهما تثيران نفس الواقع التعليلي. وتبدأ كل منهما في عالم خيالي من وحدة البشر. فتنتقل إحداهما من الطوفان وأسرة نوح، وتبدأ الأخرى بشعب واحد يتحدث لغة واحدة جاء من أرض قديم الأسطورية إلى وادي شنعار. وتقدم كل منهما رواية عن الطريقة التي نشأت بها شعوب الأرض المتعددة كل بأرضه ولغته الخاصة. وهو ما نجده في سفر التكوين مع تقديم شجرة نسب تصور أسرة بشرية واحدة. وتقدم قائمة النسب هذه «آباء» بلاد العالم القديم ومدنه وشعوبه: كنعان والساميين وترشيش ورو德斯 وكوش ومصر وسبأ ويابل وأكد وصينون وغزة والعديد من الأمم والأماكن التاريخية والقصص الأخرى. ويأتي ترتيبهم جغرافياً حسب القارات الثلاث الكبرى المعروفة للشرق الأدنى القديم. فيمثل سام وحام ويافت آسيا وأفريقيا وأوروبا. وتلعب الأسماء الجغرافية أنوار شخص القصص. ويقدم هذا النوع من القوائم مجموعة قصصية ممتدة وإبداعية. وتدلنا الملاحظات التفسيرية التي تشرح جذور الشعوب الساحلية وتتعبق جذور الفلسطينيين إلى كفتور أو تضيف ملحوظة تاريخية عن العصر الذي انتشر فيه الكنعانيون في بلادهم على الطريقة التي كانت تدرس بها الجغرافيا القديمة. وهناك قوائم أسماء أخرى مماثلة في سفر التكوين كذلك التي وردت في الإصحاح الرابع منه تقدم لنا قصص جذور وحكايات عن المهن والأعمال. فجايل هو أبو الرعاة والبو، وأخوه جويل جد كل من عزف الناي. ويعطى للثنائي تويال وقايين نور سيدي صناعات المعادن البو. وهناك قوائم أخرى كنسب إسماعيل في الإصحاح ٢٥ من سفر التكوين تتبع التحالفات السياسية وتحللها. وهناك قوائم أخرى كقائمة عيسو في الإصحاح ٢٦ من سفر التكوين عن أنوم تقدم لنا قوائم بالأسرات الملكية لئول العصر الحديدي.

وتقدم لنا حكاية برج بابل رؤية تختلف عن رؤية الإصحاح العاشر من سفر التكوين؛ أي رؤية عن جذور الأمم والفُرقة بين أبناء جنس بشري واحد. ولا تولى القصة

اهتماماً بأية أمة بعينها. فهي قصة تفسر أسباب فرقة الشعوب وتعدد لغاتها وعجز البشر عن الوفاق فيما بينهم كما هو الحال اليوم. كما تعرض القصة التيمة المساوية لسمى البشر جميعاً لإعلاء مكانتهم.

ويعد قصة برج بابل، تواصل خاتمة الإصحاح ١١ من سفر التكوين تيمة خاتمة هذه القصة. وباستخدام قائمة نسب سام الطويلة، يرسم الراوى صورة جغرافية أخرى، ويقدم لنا هذه المرة قائمة بالمدن المتحدثة بلغات سامية بشمال الرافدين تنتهى بأسرة إبراهيم الأصلية. وتحظى المدن الآشورية القديمة كتيराش وناحور وحران التى كانت أكبر المراكز التجارية فى شمال بلاد بين النهرين بأشوار قصصية باعتبارها على أسماء إخوة إبراهيم. واسم إبراهيم نفسه ليس اسماً يطلق على مدينة، بل هو «اسم مجازى». وفى سفر التكوين (١٧: ٥) يدعى إبراهيم أبى هامون (أبو الأمم). وإبراهيم بوصفه أبى فلسطين هو موتيفة الحكمة المحورية فى القصص التى تم جمعها فى الإصحاحات ١٢-٢٦ من سفر التكوين. وهى تثبتنا كيف جاءت كل شعوب فلسطين إلى أرضها وكيف نشأت لغاتها وأممها. فكان لوط جد عمون ومزاب فى ما وراء نهر الأردن. وتمثل رفقة زوجة إسحق وأبوه بتوئيل، ولينة وراحيل زوجتا يعقوب وأخوهما لابان رباطاً وثيقاً بين إبراهيم والآراميين فى شمال ما وراء نهر الأردن وسوريا. ويمثل عيسو أخو يعقوب أباً أنوم وسعير. وهو يربط إبراهيم بالجنوب والجنوب الشرقى. ويربطه إسماعيل أخو إسحق بالقبائل العربية العديدة التى كانت تقطن حواف الصحراء. ويصبح إبراهيم من خلال محظيته قيطورة جد الطوائف العربية الأخرى فى السهل. ويعقوب فى صراعاته مع الجميع بما فيهم الرب يمثل شعب إسرائيل القديم؛ ويتم تقديمه كوالد لاثنتى عشر ولداً هم أسباط بنى إسرائيل الاثنا عشر الأسطوريون. ويوسف هو أبو مرتفعات أفرايم ومنسى الفلسطينية، بينما يلعب يهوذا دور الاسم الذى أطلق على مرتفعات الجنوب وجد داود. والواقع التاريخي ليس هو الذى يخلق قوائم الأنساب؛ فالروابط بين القوائم تخلق وعياً ذاتياً التقارب والتباعد بين مختلف الطوائف.

وهناك خيالات عن الهوية الذاتية تنمو مع القصص والأنساب. والعديد من هذه القصص تعد قصصاً إيجابية ولكن بلا داع. وبعد الإصحاح ١٩ من سفر القضاة و الإصحاح ٢٤ من سفر التكوين بما يحتويان عليه من حكايات اغتصاب تؤدي إلى مذابح بين سبط بنيامين ومدينة شكيم مثلين وأضحين على الجانب المظلم من تصور الذات. وقصة إسحق فى جرار (التكوين ٢٦) من ناحية أخرى، وسلسلة قصص الصراع بين يعقوب ولابان (التكوين ٢١) وبين راحيل ولينة (التكوين ٢٢) وبين يعقوب

وعيسو (التكوين ٢٢) هي قصص صراعات تم حلها. ويتم تقويم الفلسطينيين في جرار كشعب طيب ومحب للسلم يعقد معه إبراهيم وإسحق أوثق العهد (التكوين ٢٠ و٢٦). وكان حثيو حبرون هم الذين تم شراء مداخن الآباء المؤسسين منهم (التكوين ٢٢). وبارك ملك شاليم أبرام وإخوته في السلاح من المدن المحيطة بالبحر الميت (التكوين ١٤). حتى المصريين كانوا جيراناً طيبين للآباء المؤسسين (التكوين ١٢ وقصة يوسف، التكوين ٣٧-٥٠). وكان إيعازر الدمشقي وريث إبراهيم (التكوين ١٥). وتستمر الاستعانة بمثل هذه الإشارات إلى عالم فلسطين الأوسع نطاقاً في أسفار الخروج ويشوع والقضاة وصموئيل وأخبار الأيام، وتمتد هذه الشروح الجغرافية عن الانتماءات والتحالفات إلى العماليق والكنين واليبوسيين والجبعونيين وغيرهم. ومن ناحية أخرى يلعب الفلسطينيون والكنعانيون أدوار العداء الشديد ويمثلون العقيدة الدينية الزائفة.

والصراع في معظم قصص العهد القديم لا يقوم على الكراهية العرقية، ولو أنه يبدو كذلك في الغالب. والقطبية ممثلة في بني إسرائيل وكنعان - وكلاماً واقعاً زائفاً في جوهرهما - تحددها بنية لاهوتية للطائفية من سفر الخروج إلى سفر الملوك الثاني. ويأتباع بني إسرائيل لمشيئة يهوه الذي يخرجهم من مصر ويقودهم إلى أرض المعاد حيث يحكمهم باعتباره مليكهم، فإنهم يلونون بحماه. فيهزم أعداءهم وينقذهم بمخلصين ملهمين وملوك مسيحيين. وبلغت التقوى اللاهوتية «يمشي شعب إسرائيل على طريق يهوه» في «طريق الأبرار». وفي هذا النموذج التحليلي، يعد العموريون والكنعانيون والفلسطينيون نماذج «للكفار» الذين «يمشون في طريق الشيطان». والتناقض حاد وطائفي ضمنيًا. فمن ليس معنا نعتبره ضدياً. وفي سفر الملوك الثاني، تقسد «الزوجات الأجنبية» سليمان أولاً ثم بني إسرائيل جميعاً في تنويع عزرا. وتجر المملكة الشمالية بمليكيها الشرير يربعام شعب يهوه إلى «طريق الكفار» أي «طريق يربعام» ويكون مصيرهم الدمار كمن سبقوهم من الكنعانيين والعموريين. وتؤدي إصلاحات ملوك أورشليم الأتقياء كحزقيا وهوشع إلى تأجيل حلول «يوم الغضب» على يهوذا. إلا أن يهوذا أيضاً تدان لفطرسها وخروجها عن طريق ربها. ويختتم سفر الملوك الثاني بنذ يهوه لشعب من خلقه. فيدمر أورشليم التي سكن فيها اسمه. والقصة مناسبة لا دعاية قومية.

٤. عن شعب الرب

حين ينص الإصحاح ١٩ من سفر الخروج على أن بني إسرائيل هو شعب الرب

وأن يهوه هو رب بني إسرائيل، فإنه يعكس رؤية إلى العالم كانت شائعة في العالم القديم. وهناك تيمة مماثلة في أنشودة موسى في الإصحاح ٢٢ من سفر التثنية وهي ترى العالم مقسماً بين الآلهة والأمم. وتقدم هذه الأنشودة بني إسرائيل باعتباره إرث يهوه. فعندما خُلِقَ العالم، كانت هناك شعوب مختلفة، لكل لغته ونمط تعبيره الديني. والعلاقة بين الآلهة والأراضى هي تأمل عقلاني للسياسة الدولية. فبنى الفكر الديني في القصة ترى أن العالم الإلهي والعالم البشري كلٌ يعد انعكاساً للآخر. فرب كل أمة يحميها ويرعاها ويقرر مصير حياتها السياسية. ويرتبط قدر الرب في عالم قصصى كهذا بقدر شعبه ارتباطاً لا انفصام له. ومن خلال طاعة الشريعة التي يفرضها الرب على الملك باعتباره عبداً للرب وعلى الأعراف التي تعد من صنع الرب، يليى المرء شروط التقوى. وإذا تصرفت الآلهة في العالم وحمّت شعوبها وضمنت بقاها ومصيرها، فإن المرء يطلب عالماً إلهياً لا يقل تعقيداً عن العالم السياسى. وقد وجدت مجازات شعب اختاره إلهه وشعب يملكه إلهه قبل العهد القديم بعهود بعيدة. فقبل أن تظهر هذه المجازات في القصص التي تدور حول شعب إسرائيل القديم كانت شائعة في كل أرجاء الشرق الأدنى القديم. وكانت لهذه الموتيقات الخاصة بالآلهة أهمية كبرى في نشأة فكرة الإله باعتباره شخصياً وراعياً. ومفهوم المرء عن ربه باعتباره رباً شخصياً هو جوهر العقيدة. وكان الإيمان بالإله يتم التعبير عنه كما في دور التابع لسيده، أى بالمحبة والولاء. وقد تطور هذا المفهوم في غرب العالم السامى بسوريا وفلسطين تدريجياً بداية من العصر الآشورى مع تنامى مفهوم شامل عن الإله كروح كونية.

وقد كتب من قاموا بجمع العهد القديم وتدوينه عن كونهم بشراً. فنونوا فلسفتهم في القصص في صورة تشريعات إلهية وفي ترانيم وقصائد أخلاقية أنشدها الملوك والكهنة والأنبياء القدماء في التاريخ والأساطير. والمعارف المكثفة في الأقوال الشعبية القديمة التي تجرى على ألسنة الملوك والعلمين الحكماء في الماضى البعيد، كانت قصص الجنود تستعين بمفهوم الماضى على أساس أن المرء لا يختلف في حاضره عما كان عليه في ماضيه. ووصف ما كان هو التعبير عن مفهوم المرء عن نفسه.

وفي تعبير جامعى العهد القديم عن العلاقة المعقدة التي يظلب عليها الصراع غالباً بين البشر وفكرتهم عن الرب، أوجلوا ماضياً أو تاريخاً أيضاً. فقصص الخلق في العهد القديم مثلاً مركزها قصة الطوفان، وفي قصة شعبه بني إسرائيل، نجد الرب

غاضباً ونادماً على خلقه للبشر؛ فقد كان خطأ، وهو يراهم الآن شراً. فيرسل عليهم المطر والسيول ليقتلهم جميعاً ... عدا نوحاً الذي يحبه، هكذا بصورة عشوائية. وبعد أن يبدأ نوح وأبنائه بداية جديدة، يستمر خط القصة من خلال سلسلة من الحكايات ترتبط فيما بينها في الأسفار الخمسة التالية؛ فتشكل سلسلة من الآباء والأبناء، من نوح الناجي من الطوفان إلى أسلاف بني إسرائيل الشاردين إبراهيم وإسحق ويعقوب. وتصل القصة إلى مصر مع يعقوب وأسرته في ختام سفر التكوين. وفي مصر، تصبح أسرة يعقوب هي شعب إسرائيل. ويتبع الخيط الجماعي للأسفار القليلة التالية قصة في غاية البساطة عن الرب وهو يبحث عن شعبه.

ومرة أخرى وكما في قصة الجنة، نجد أن الشعب لا شيء سوى حفنة من العبيد. ويختار يهوه شخصاً لا يتصف بأية سمات مميزة ليكون قائداً لهم. وهذا الاختيار الغريب لموسى ليس عشوائياً كاختياره لنوح. ويتم اختيار موسى لأنه شخصية لا بطولية. فنقاط ضعفه تبين للجمهور الملقى أن الرب هو المتحكم في الأمور هنا. وهذا الإله يريد أن يعامل كرب، أي باعتباره السيد الأعلى على شعبه. يريد أن يقرر كل شيء، ويريد من شعبه أولاً وقبل كل شيء أن يتبعه ويطيعه. ولا يطلب من شعبه إلا أقل القليل ... مجرد أنه يتبعه أينما اقتاده وأن يطيعه. إلا أن شعبه لا يطيعه؛ بل يشكو إذا وقع أي خطأ، ويفعل ما يريد كلما سنحت له الفرصة. وفي النهاية، يقرر يهوه ألا رجاء في شعبه هذا. فيتخلص من جيل كامل من الشكاكين يدفعهم إلى التيه في الصحراء لمدة أربعين سنة (جيل كامل يتزامن مع حياة أحد القصاصين). ويمكن لجيل جديد أن يصبح شعبه الجديد في أرضه الجديدة. وهذا التردد لأصداء قصة الطوفان يميز خط حبكة أسفار موسى الخمسة. وهو لا يعود إلى الدمار الأول وحسب، بل يشير أيضاً إلى حالات الدمار والبدايات الجديدة التالية. وهي أيضاً قصة بقاء كتبت من منظور شعب إسرائيل الجديد. وما أسفار موسى الخمسة إلا الحركة الأولى من هذه التيمة. وهي تتوقف مؤقتاً في شهادة موسى التي تشمل خطب الوداع الثلاث التي يلقيها من فوق جبل نيبو في سفر التثنية. وتقدم هذه الخطب خلاصة ثلاثية لأسفار موسى الخمسة كحكاية ذات مغزى أخلاقي. فيتطلع موسى إلى دخول بني إسرائيل إلى الأرض ويحذرهم من كارثة ستحل بهم.

وتستمر السلسلة القصصية. وتليها سلسلة من الأبطال المحاربين يتخذون دور خلفاء موسى، وأولهم يشوع الذي يأمره الإله بغزو الأرض. ويلي ذلك مجموعة مفككة من الحكايات عن الغزو والاستيطان تتمركز حول شخصيات محاربين مخلصين. وهي

ترتبط ببعضها البعض بصورة عشوائية، إلا أنها تحكى قصصاً عن أبطال ملهمين تتلبسهم روح الرب. ويتمكن كل منهم من هزيمة أعداء بنى إسرائيل وضد كل التوقعات. وتنشأ الحكمة المتكررة: فالرب سينقذهم عندما يفرغون اليه فى محتتهم، وهو ما يشكل تيمة محورية للمزامير: «طوبى لمن لاؤوا به». وتتحدد حركة هذه المجموعة من القصص بموتيفتين متناقضتين: الإله المخلص وشعبه الكفور. ويعين الإله شعبه على غزو كل أعدائه كلما سمحوا له بذلك. وما أن ينشغلوا بمصالحهم يستعيد أعدائهم قوتهم ويقهرونها من جديد.

ولا تنتهى هذه السلسلة من قصص الخلاص. وآخرها هى قصة شمشون ودليلة. وتعد الأسفار الأخيرة من سفر القضاة قصصاً بينية تمهد القصص الملكية. وهى تصف عصر القضاة بأنه عصر ظلام وشر. كان عصرًا يفعل فيه كل شخص ما يراه صواباً، فهو عصر بلا شرائع، عصر من الفوضى. «لم يكن هناك ملك فى إسرائيل» لم يكن هناك خادم ليهوه ولا من ينفذ مشيئته؛ وهى أمور ينبئنا خط القصة أنها تشكل مقومات الكارثة.

وتوجه الحكمة اهتماماً مباشراً إلى هذه الموتيفة السائدة فى القصص التوراتى وتوجه إلى تيمة الرب بوصفه ملك بنى إسرائيل. ويمثل مولد صموئيل بداية جديدة. فتحمل فيه أمه بنفخة معجزة من روح الإله، وتكرسه للرب، فيصبح خادم الرب وكاهناً ونبياً. وفى هدايته لبنى إسرائيل، يجد أن بنى إسرائيل يعلمون ما يريد الرب تمام العلم. فهم لديهم السلام والرخاء. وتتحول البؤرة الدرامية عن الشعب إلى القائد. وطالما أن صموئيل يدخل مرحلة الشيخوخة وأبناؤه نكرات، والشعب يريد ملكا كغيره من الشعوب. وتحدد حبكة القصة الأكبر نفسها. فكيف يكونون كغيرهم من الأمم وهم شعب يهوه؟ وتركز القصة على بيان أنهم ليسوا كئى شعب آخر، ولا يمكن أن يكون لبنى إسرائيل ملك سوى الرب. فالمطلب ينم عن غدر، فهو «يقوى يهوه». وتؤدى السخرية الضمنية الدائبة من صوت الراوى بالقارئ إلى توقع كارثة حتى بعد أن يقبل يهوه ملكا يختاره بنفسه وينصبه بنفسه ويقوده.

وشاول هو مسيح يهوه المختار؛ إنه بطل لبطل، رأسه أعلى من رؤوس غيره من الرجال؛ ويتمول إلى سوط عذاب على الفلسطينيين الذين يتخنون فى هذا المقام دور الكنعانيين كنموذج لأعداء شعب إسرائيل. ويتميز صورة شاول الأوى بقدر من الجاذبية، فهى قصة عن شاول الملك الصالح الذى يفعل ما يؤمن بأن أى ملك صالح

ينبغي أن يفعله. ومع ذلك فإن صورة شاول الملك الصالح مستمدة من مأساة كلاسيكية. وفي صميم وصف القصة لبطلها المحبوب يصر الراوى فى الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الأول على أن يهوه لابد أن ينبذ البطل، أى ذلك الملك الصالح والقائد الخير. ومأساته ليست سوى أنه بشر؛ وهذا هو السبب فى نبذه. فالرب فى هذه القصة لا يريد ملكا يفعل ما يظن أنه صواب. بل يريد ملكا يفعل ما يرى يهوه الملك الحق أنه صواب. فالخير ليس جوهرياً فى الأفعال. بل الخير هو ما يراه الرب خيراً. والغريب هنا ليس شخصية الإله التعسفية القاسية أو المسيطرة وحدها. بل الغريب أيضاً أن المؤلف مدرك لاستبداد يهوه. وبذلك فهو يرسخ الطبيعة الصارمة للمطلب الدينى بالطاعة.

وتقدم قصة شاول صورة عكسية لقصة إبراهيم الذى يمتدح إيمانه فى الإصحاح ٢٢ من سفر التكوين لأنه كان مستعداً للتضحية بابنه إسحق. إلا أننا فى حاجة لقراءة النص بعناية؛ فقد نسى قراءه كقصة بسيطة تتألف من موتيفات مخيفة. ويهوه ليس رباً يهوى قتل الأطفال أو يطلب من الآباء قتلهم من أجله! كما أن يهوه فى قصة شاول ليس رباً يحب ضرب أعناق ملوك الأعداء لكى يعطى دروساً فى الطاعة. ومع ذلك فإن الدماء والرعب ينتميان إلى قصة شاول ولكن يساء فهمهما إذا أضفى عليهما الطابع التاريخى. وكذلك صورة يهوه كإله غير متسامح. وتعد قصة شاول حكاية أخلاقية كقصة إبراهيم. وكلاهما تنويعتان على تيمة التسليم بالمشيئة الإلهية. وهما يصدمان لكى يرسمتا تيمتهما. ويعظمان جمهورهما: «سر فى مشيئة الرب». وينجح إبراهيم فى الامتحان ويبدى ثقته التامة فى أن «الرب راع». بينما يفشل شاول فى امتحانه لافتقاره لتلك السمة. وكان شاول سيصبح رجلاً عظيماً لو وجد فى أى عالم واقعى بما كان تحت إمرته من جنود؛ فى حين أن إبراهيم كان سيتعرض لرفض المجتمع. إلا أن شاول يفشل فى عالم القصة بينما ينجح إبراهيم! يفشل شاول فى الامتحان الوحيد الذى يخضع له، وهو أن يصبح عبداً ليهوه. وتسير الحكمة بمحاذاة قصص المعارك والملوك وقصص الشجاعة والشرف والكرامة. ومع ذلك فهى تنتمى لروح المأساة المبكرة التى تركز فى جوهرها على نوع غير دنيوى من التقوى يناشد المرء السماح للكلية بالتحكم فى حياته. وتعد قصة شاول تنويعاً على قصة شعب إسرائيل القديم.

وتقف حكاية شاول الملك الغاضب فى مواجهة مع شخصية داود البطولية، تلك السندريلا التى يعثر عليها صموئيل فى بيت لحم. فشاول الذى حاول فى البداية أن يقتل داود ينتهى به الأمر بالاعتراف بداود وريثاً وابناً له. واسم داود هو اسم رمزى أو

الصفة الإلهية بمعنى «المحبوب» (نود في العبرية) بما يميز الدور الذي يلعبه في القصة. فهو كمحبوب يهوه يعد مؤسس الأسرة الذي سيصبح يهوه من خلاله ملكاً أبدياً والذي سيُشيد ابنه بيتاً ليهوه في أورشليم. وهناك سيحيا يهوه ويحكم شعب إسرائيل إلى الأبد. كان هذا هو المخطط على الأقل. وتقدم القصة للقارئ دعوة لتأمل خطط الرب وتذكره بندمه وتدميره لكل ما فعله في الطوفان وبمصير شعب إسرائيل «ابنه البكر» في البرية ولتدبر مسألة شاول الملك الصالح الذي اصطفاه يهوه. وملك شعب إسرائيل الجديد هو «محبوبه». فيعتقد يهوه أنه عثر على بيت وعلى شعب يحكمه.

وكل من يتأمل الموتيفة السائدة لهذا التراث لا ينسى خط القصة التهديدى الذي يوحى بأن وجود ملك على شعب إسرائيل كان فكرة مرفوضة عند يهوه! وبدلاً من أن تهدأ القصة وتنتهى بسلام بعد استسلام داود لمشينة الرب على جبل الزيتون في الإصحاح ١٥ من سفر صموئيل الثانى، تتخذ القصة منعطفاً قاسياً. فيواصل داود، خادم يهوه الأمين، الإعداد لقتل خادمه المطيع. ويُنبذ داود بعد أن كان «محبوب» يهوه. ويتم اختيار ابنه سليمان ليكون محبوب الرب بدلاً منه وإيحكم شعب إسرائيل باعتباره مسيح يهوه. وتتضح قسوة القاص في المصير الذى آل إليه داود. وبعد أن يُنزل يهوه وباء على شعبه عقاباً له على جرمه، يُترك داود ليموت بشيخوخته ذليلاً عاجزاً يحتاج للرعاية كالطفل، مع فتاة تدفئ فراشه.

وفى قصة سليمان وهى الثالثة فى هذه السلسلة، يتكرر النمط. فالتيمة السائدة ترد كاملة. فيهب الرب لسليمان الحكمة الإلهية؛ ويؤدى كالاكسندر دور الملك الفيلسوف حاكم مملكة كبرى. وتقدم الحكاية فى صورة شخص واسع الثراء يحظى بشهرة عالمية ومحبة للنساء. ويبنى ليهوه بيتاً وتحيا المملكة كلها فى سلام، وفى هذه المرة إلى الأبد.

ومهما بلغت خيالية القصة فهى ليست قصة ساذجة. فكما تصف القصة سليمان كقديس يتبع الرب فى كل شئ كما كان أبوه من قبله، وكما يتكرر الوعد بأن الرب سيحيا فى بيته بأورشليم للأبد، فإن هذه الوعود تتكرر ومع وعيد. وهو تكرر للوعيد الذى تلقاه موسى فى سفر الخروج (٢٢: ٢١) عندما انطلق الجيل المفقود فى محنة الشتات: «أحتز منه (ملك الرب المرسل) وأسمع لصوته ولا تتمرد عليه لأنه لا يصفح عن ذنوبكم لأن اسمى فيه». ويتكرر هذا الوعيد عندما انشغل الشعب بالمجل الذهبى (الخروج ٣٢: ٣٤ و٣٣: ٢)، ويتكرر مرة أخرى تنفيذاً للوعيد بتخلي يهوه عن شعبه فى قصة الشتات (العدد ١٤: ٢٧-٢٠). إلا أن الوعد لداود وسليمان مهما كان أبدياً فقد

كان مشروطاً، فهو وعد أبدي كالوعد الذي تلقاه أليهو وأبنائه في الإصحاحات الأولى من سفر صموئيل الأول؛ ولكن إذا تمرد الملك أو خلفائه أو اتخذوا آلهة أخرى، فإن شعب إسرائيل سيباد من وجه الأرض، وسيصبح الهيكل حطاماً. والوعد لداود غير ملزم ليهوه. فاستمراره يتوقف على مشيئة سيد داود التعسفية والاستبدادية: «كل من يمر عليه يتعجب ويصفر ويقولون لماذا عمل الرب هكذا لهذه الأرض ولهذا البيت». وهذه عبارة من الواضح أنها كتبت من منطلق الإذلال والعار والخسران (الملوك الأول ٩: ٨-٩).

وهذه نظرية لاهوتية صعبة يقف مؤلفها بين الهمازين الحقراء، والقصة ليست حزينة ولا تسمع بالاشعور بالشفقة. فهي تشبه المأساة الكلاسيكية. فالإنسان فيها وإن بدا واعداً وفي صورة الرب لا يستطيع الفكك من قدميه الطينيتين؛ فهما قدره. وتتحرك القصة بثبات نحو نهايتها من ذرى مجد سليمان حين كان الرب مع شعب إسرائيل بحق. ومع أن المشاهد لاتزال في حاجة إلى استكمال، فإن مصير بني إسرائيل وأورشليم قد ختما بسمتهما البشرية المشتركة. وبعد موت سليمان، تعيد القصة بناء ما تبقى من قائمتين ملكيتين تشتملان على أسماء وريما بعض سنوات حكم ملوك حكموا لول بني إسرائيل ويهوذا، وتصور هاتين الملكتين كأختين متنافستين في حرب أهلية تصور القصة أنها اندلعت عقب موت سليمان. ونمط هذه القصة هو تداعي الامبراطورية الهيلينية وتمزقها إلى شطرين متكاملين، بطالمة الجنوب في مصر ومقر حكمهم الاسكندرية، والسوقيون في الشمال ومقر حكمهم أنطاكية وبابل. وتنعكس صورة سوريا السلوقية وحركة أنتيوخوس الرابع للتوفيق بين المعتقدات والتي كانت موضع بغض في تصوير سفر الملوك الثاني للسامرة التي يخرج مليكها لجارية خليفة سليمان. فتلعب السامرة الدور المجازي لعامرة هوشع الغادرة التي تهجر زوجها (بعل في العبرية) الحقيقي يهوه وترتمي في أحضان الإله بعل. ويعيد يربعام ملك السامرة قصة التيه والعجل الذهبي. فيصنع عجولين من الذهب وينصبهما كتمثالين ليهوه في مدينتي بيت إيل ودان. ويتبع ملوك السامرة «طريق يربعام» من بعده، أي طريق الكفر، وهو نمط يقرر قدرًا لا فكك منه. ويؤدي كفر ملوك السامرة إلى كوارث متلاحقة إلى أن يكتفى الرب ويختار الملك الأشوري شلمانصر وجيشه للقضاء على هذا الشعب.

ولا يتبقى سوى يهوذا وأورشليم. وحزقيا ملك أورشليم هو ملك مصلح يعيد يهوذا إلى دينها. ويعم البلاد الرخاء، وعندما يأتي الأشوريون في عهد سنحاريب لضرب حصار حول أورشليم والتهديد بتدميرها عن آخرها، يرسل إله أورشليم وباء يقتل في

الجيش الآشوري كرامة ابني إسرائيل، فيضطر الملك لترك الحصار. إلا أن هذه النجدة مؤقتة، حيث تتجه الحبكة نحو دمار أورشليم النهائي. ويعد يهو حزقيا بأن السلام سيعم في عهده. كما يحذر من اقتراب النهاية، وتتجمع سحب العاصفة في سماء أورشليم.

وبمجرد موت حزقيا، يرتكب كل من الملوك الجدد شروراً تفوق من سبقه، عدا ملك واحد يأتي بالخلاص المؤقت، وهو الملك الصالح يوشيا الذي يتبع نهج حزقيا في إصلاح البلاد، بل إنه يسعى لإجبار جنوده على اعتناق دينه. ولا يكون لكل هذا أثر كبير على قدر يهوذا، فيندم يهو على اختياره لإسرائيل كابن له ويهوذا كابنه البكر. ويظل على وعده بالخلاص من هذا الشعب وتدمير أورشليم وهيكلها. ويتملج جمهور المتلقين في انتظار أن يقدم خلفاء يوشيا على الشر وأن ينفذ البابليون مشيئة الرب. ويعاقبون أورشليم في ثلاث تنويعات متتالية. فيهاجمون المدينة أولاً بسلسلة من الفرق المسلحة. ثم تحاصر المدينة ويتم ترحيل كل سكانها عدا أفقرهم. وأخيراً، يتم إحراق الهيكل وتهدم أسوار المدينة ويطرد من تبقى من أهلها. وتنتهي القصة بمشهد شديد الابتذال، حيث ينزل من تبقى من أسرة داود ضيوفاً على مائدة ملك بابل ... «طوال حياتهم». وهنا تصل القصة إلى نهايتها، وهي نهاية تامة. ويسدل الستار على الصورة الذليلة لآخر ملوك أورشليم وهو يفتات على راتب يمنحه له الفرقة.

وهذا ماضٍ ودرس يلقي بتاريخ لا يتحمله سوى شعب إسرائيل جديد. إنها قصة شعب إسرائيل القديم الذي أحبه الرب وضيعه. وما هو الإنسان الذي يجب على الرب أن يفكر فيه؟ إنه أقل قليلاً من الملائكة؛ شبه إله؛ ملاك سقط. والمنشآت التي يشيدها البشر هي برج بابل وأسوار أورشليم. وما بدأ كقصة عن البشرية كلها يرتكز على قصة شعب إسرائيل المفقود. وفي نهايتها، تتحول من جديد إلى نموذج تحليلي لقصة لكل البشر. وهي تؤثر على الوعي الذاتي لدى كل قارئ، أي كل من ينتمي إلى التراث ويعتبره تراثه.

4. نموذج تحليلي يتداعى: العهد القديم ككتاب تاريخ

هنا أخفقت المفاهيم الحديثة عن العهد القديم. فقد ضاع منا صوت التراث المتضمن في النص في خضم مساعيها لجعله تراثاً لنا. وهذا الصوت هو الذي يتطلع هذا الكتاب إلى رصده، فهو صوت قوى ومهم. وهو يحرك قصص الماضي وتراثه ويحرك الراوي

ويتخذ دور الرب بالنسبة لبني إسرائيل. إلا أن شعب إسرائيل القديم هذا ضاع، وهو ما لا ينبغي للقارئ أن ينساه. وصوت الذاكرة هذا يتذكر ماضى تداعى وإلهاً منسياً. وهذا وحده يضيف على الأمر تشويقاً. والصوت الذى نصفى له ونحن نقرأ العهد القديم، خاصة الصوت الذى يضيف حياة على الأسفار الاثنى عشر الأولى التى تحدد مصير أسباط بني إسرائيل الاثنى عشر وجنودهم بدءاً بخلق الإنسان فى صورة الإله وانتهاءً بدمار شعب إسرائيلى تخلى عنه ربه، ليس صوتاً ينتمى إلى ماضى أى شعب. فالعهد القديم لا يقدم لنا أدباً قومياً ولا يمثل كتاب شعب من الشعوب. فيبدأ سفر التكوين ويظل «سفر نشأة البشرية» (التكوين ٥ : ١)، وإبراهيم أب للعديد من الأمم. والقصة لا تتخلى عن هذه الرؤية الكونية العامة. ويبدأ سفر التكوين بإله خلق عالماً يعد خيراً من منظوره، وينتهى بنفس هذا المفهوم. وهو رب يوسف. وما رآه إخوة يوسف وما فعلوه كان شرّاً من المنظور البشرى على الأقل. وطريق إخوة يوسف هو طريق العالم؛ فهو لا يرى الخير أو الشر إلا من منظوره البشرى. إلا أن الخير والشر هما كما يراهما الرب. وإله كهذا ليس رب بني إسرائيل وهدمهم، بل هو إله السماء والكون. ولا يتغير صوت القصة باستمرارها فى سفر الخروج وفى القصة الطويلة لشعب إسرائيل المفقود. فالقصة التى تعيد سرد ماضى شعب إسرائيل القديم تعد نموذجاً تحليلياً لطريق البشر. إنها قصة برج بابل بصورة أكثر تفصيلاً. ويلتزم الصوت فيها بالمنظور الكونى مع هامش من النقد الذاتى. فهم آلهة بأقدام من طين أو ملائكة تدنت.

وإدنا فى العهد القديم بعض من أروع الأشعار الدينية والغنائية والجنسية، وإدنا فيه أيضاً بعض من أشدها غضباً. وإدنا قصص ملحمية وتفسيرات وحكايات شعبية غنية ومثيرة للأحاسيس وقصص حب وقصص مغامرات بعضها ذو مغزى أو أخلاقى. وهناك عنصرية سافرة وتحيز واضح لأحد الجنسين، وهناك بعض من أقدم صور الإدانة لكليهما فى العالم. ومن السمات التى لا تميز العهد القديم على الإطلاق السمة التاريخية المتعمدة، وهى سمة تهمنا وقليل ما يشاركنا اهتمامنا بها. فيستعين العهد القديم من حين لآخر ببيانات أخذت من نصوص أو سجلات قديمة. ويشير غالباً إلى شخصيات وأحداث كبرى من الماضى، على الأقل بصورتها المعروفة فى التراث الشعبى. إلا أنه لا يورد مثل هذه «الحقائق التاريخية» إلا حين تكون بمثابة الحنطة لطواحينه الأدبية المتعددة. فالعهد القديم لا يعرف شيئاً تقريباً عن معظم الأحداث التحولية الكبرى فى تاريخ فلسطين. ولا يعرف من الأسباب التاريخية إلا سبباً واحداً، وهو يهو إله فلسطين القديم. ولا يكاد يعرف شيئاً عن حالات الجفاف الكبرى التى غيرت تاريخ فلسطين لعدة قرون من الزمان؛ كما أنه لا يعرف شيئاً عن المعارك

التاريخية الكبرى التي دارت في مجدو وقادش ولاكيش. ولا ينبغي لنا العهد القديم بأي شيء عن أربعمئة سنة من الوجود المصري. كما أنه لا يخبرنا شيئاً عن التنافس حول يزرعيل في العصر الحديدي المبكر، أو عن التوطين الإجباري للبدا على طول الضلع الجنوبي من فلسطين.

وسبب ذلك في غاية البساطة. فلغة العهد القديم ليست لغة تاريخية؛ بل لغة أدب رفيع، لغة قصص، ولغة خطابة وترنيم. إنها أداة للفلسفة والتعاليم الأخلاقية. ولا مجال للقول بخطأ ذلك. فقد يعترض المرء عما إذا كان يونان قد أصاب فيما فعله في بطن الحوت، ولكن لا لأن القصة ربما حدثت أو يستحيل حدوثها. فمن منظور القصة، لم يكن إنقاذ يونان سوى حيلة بارعة في رسم الحكمة. ولكن ليس ثمة ملحوظة زائفة في شجرة التين في قصة يونان، أو في خطبة يهوه من دوامة الريح في سفر أيوب، أو في أنشودة العزاء في الإصحاح ٤٠ من سفر أشعيا.

الباب الثاني

كيف

يختلف

المؤرخون

ماضيًا

مقدمة الباب الثانى

يقدم الباب الثانى من هذا الكتاب أمثلة على أسلوب المؤرخين فى وصف الجذور الأولى لشعوب فلسطين التى تشكل موروثاتها وأناشيدها وقصصها جزءاً كبيراً من العهد القديم. ويبدأ هذا التاريخ فى مزارع العصر الحجري الحديث بشمال أفريقيا قبل نشأة الصحارى، ويتناول ظروف نشأة اللغات السامية التى ترجع جذورها إلى أفريقيا التى قدر لها أن تسود الهلال الخصيب بجنوب غرب آسيا على مدار الخمسة آلاف سنة الماضية. وقد لعب المهاجرون من شمال أفريقيا واندمجوا فى سكان فلسطين دوراً خطيراً فى نشأة اللغات السامية. والتاريخ المبكر لفلسطين هو قصة المزارعين والرعاة والقرى والأسواق. فهو قصة السادة المحليين وأتباعهم وكل سبل الحياة الأولى التى استمرت حقبة طويلة فى هذا الركن من البحر المتوسط. وتاريخ قوم على هذه الدرجة من التنوع وعلى مدار حقبة زمنية ممتدة لا يمكن أن يكون كاملاً فى المساحة المحدودة التى نخصصها له هنا، ولكن مع أننا لا نستطيع أن نقدم تاريخاً كاملاً، فإننا سنحاول أن نقدم وصفاً لماضى. فهدفتنا البدايات الأولى. فنتناول ما نعرفه عن الشعوب المختلفة التى عاشت فى فلسطين وكيف عرفنا أى شئ عنها وصلتها بشعب إسرائيل كما نعرفه من العهد القديم. كما تركز دراستنا لجذور التطورات التاريخية وبداياتها على من دونوا العهد القديم. وما الصلة بين شعوب فلسطين التاريخية ومن ابتدعوا بنى إسرائيل أدبيات؟ ليس هذا سؤالاً سهلاً؛ فالتاريخ الجديد لشعوب فلسطين وبداياتهم الموهلة فى القدم نابع من البحث الأثرى واللغوى الذى تم طوال السنوات الخمسين الماضية. وهو يقدم صورة غير مألوفة ومختلفة عن رؤية توراتية يصعب إدراكها من جانب من وضعوا العهد القديم وغيروا مفهومنا عن الماضى.

وهذه القصة ليس فيها آدم أو حواء أو نوح أو إبراهيم وسارة، ولا مكان لهم فيها. وليس ثمة أنوار لموسى ويوشع فى تاريخ من صاغوا العهد القديم وعالمه. ومن أسباب تنحياتهم جانباً أن التاريخ الحديث محدود تماماً فى قدرته على تناول الماضى. فلا نستطيع أن نكتب إلا ما توفرت لنا الشواهد عليه. وإذا لم تتوفر الشواهد ولم نعرف أى شئ عن حقبة من الحقب، فإننا لا نستطيع أن نكتب تاريخاً لها. لذا فالتاريخ القديم به

كثير من الصفحات الفارغة. وهناك محدودية مهمة أخرى. فعندما كتب واضعو العهد القديم عن شعب إسرائيل في موروثاتهم ومن أين جاؤا، كانوا يفعلون شيئاً غير الحديث عن الماضي أو كتابة التاريخ. وعندما يقوم الأثريون والمؤرخون النقاد في الحاضر بتجميع أجزاء الحضارات التي نشأ فيها واضعو العهد القديم، فهم يصفون عالماً عاش فيه مؤلفو العهد القديم، إلا أن أفضلهم يفعل ذلك دون الاستعانة برواية العهد القديم، لا لأنهم لا يتفقون معها، بل لأنهم يفعلون ما لم يكن في نية واضعي العهد القديم أن يفعلوه.

والمشكلة ليست أن العهد القديم مبالغ فيه أو يفتقر إلى الواقعية أو زائف. فكتاب العهد القديم واقعيون وصادقون. فهم يعبرون عن أنفسهم تماماً فيما يتصل بالعالم الذي عرفوه من منظورهم هم، وهو منظور يختلف عن منظور البحث التاريخي النقدي. فهم يتحدثون عن عالم حقيقي ويكتبون عنه بطرق نستطيع أن نتفهمها تماماً في الغالب. إلا أنهم يكتبون بأفكار وتصورات ومجازات وموتيفات ورؤى وأهداف تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها في الحاضر. ويمكن القول إن ما يهم المؤرخين والأثريين الحديثين لا صلة له بالعهد القديم. والصراع الذي يحيط بالعهد القديم والتاريخ - وهو صراع لعب دوراً كبيراً في الفكر الغربي منذ أن قام نابليون بغزو مصر في أواخر القرن الثامن عشر - هو جدل زائف في جوهره؛ ولم ينشأ هذا الجدل إلا لأن التزامنا بخرافات الجنود باعتبارها جزءاً من عالم حديث يقوم على التاريخ أدى بنا إلى توليد منظور العهد القديم تأويلاً تاريخياً إلى أن واجهنا دليلاً حاسماً على عكس ذلك. فلا ينبغي لنا أن نسمى لإثبات خرافات الجنود بوصفها تاريخاً؛ فهذا من شأنه أن يخفي عنا مغزاها ويتجاهل النزعة الأصولية القوية الكامنة وراء الاهتمامات التاريخية الموجهة إلى البحث الأثري الخاص بالعهد القديم.

الفصل الخامس

البدايات

١. التكوين: ١٤٠٠ ٠٠٠ - ١٠٠٠ ق. م.

تم العثور على أقدم رفات بشرية معروفة في جنوب غرب آسيا وحفريات الإنسان القديم في عوبديا بفلسطين على الساحل الجنوبي لبحر الجليل. وتم تحديد تاريخ البقايا العظمية بحوالى ١.٤ مليون سنة. وتم اكتشاف عدد من المواقع في هذا المكان على طول ساحل المتوسط وفي وديان سوريا حيث تم العثور على بقايا عظمية للإنسان القديم ترجع إلى ما لا يقل عن مليون سنة. وقد تعرضت المواقع التي نعرفها من كل من العصرين الأكيولى المبكر والوسيط (قبل حوالى ٢٥٠ ألف سنة) للتآكل على مدار حقبة طويلة. لذا فمن المحتمل أن تكون هناك عدة مواقع مدفونة في الأعماق في طبقات سميكة من الرواسب، ولم نعرث منها إلا على أقل القليل. ويدل ما تم اكتشافه منها على انتشار الاستيطان في تلك الحقبة المبكرة. فقد تطورت الأدوات الفلسطينية من العصر الأكيولى الوسيط بصورة مستقلة عن مثيلاتها الأفريقية.

وهناك مكتشفات وفيرة من العصر الأكيولى المتأخر، وهي تنتشر في عدة أنواع من البيئات في مناطق تتراوح بين أراض زراعية خصبة وما أصبح الآن صحراء، وترتبط بسكنى الكهوف والوديان وعلى قمم الهضاب. وقد نشأ «الإنسان الحديث القديم» في تلك الحقبة. ثم شهدت الأدوات تطوراً من حيث التنوع والتعقيد والدقة. وترتبط مواضع بعض المواقع بهجرات ربيعية سنوية لقطعان الحيوانات من وادي عربة جنوب البحر الميت إلى الهضبة الأردنية العالية.

ومن أوائل العصر الباليوليثى قبل ما يقرب من مئة ألف سنة، بدأ المناخ في التغير من نظام سائد من المناخ المعتدل إلى جفاف متزايد أدى إلى زيادة سرعة التطور والتكيف الثقافى. ومنذ حوالى أربعين ألف سنة، كانت هذه التغيرات من الحدة بحيث تناقص عدد البشر الذين يعيشون في المنطقة إبان ما يعرف بالعصر «الباليوليثى

الأعلى» عما كان من ذي قبل. وأدت زيادة حدة التغيرات المناخية إلى زيادة في تنوع استراتيجيات البقاء من منطقة إلى أخرى. فلم يكن التطور عملية سلسة. ودفعت الحاجة والجوع بالناس إلى تعلم سبل جديدة للبقاء، وبحلول العصر الناتوفي (١٠.٠٠٠ إلى ٨٥٠٠ ق. م)، بدأ البشر في استخدام الهاون ويد الهاون في طحن الحبوب. وأدت وفرة الغذاء وسهولة جمعه وتخزينه إلى نشأة أنماط حياة جديدة. ودفع ازدياد الجفاف بالبشر الأوائل إلى تغيير أنماط هجراتهم من استراتيجية التنقل للصيد والجمع إلى نمط حياة أكثر استقراراً في قرى صغيرة قريبة من مصادر الماء الدائمة وحقول الحبوب البرية. وكان تخزين الغذاء والاستقرار بقرى يناهز تعداد سكانها المئة أو يزيد يتطلب تغييرات مماثلة في الحياة السياسية، كما أدى إلى نشأة التفاوت الطبقي الاجتماعي. وتتم أنماط الدفن والأعمال الفنية على الحجر والعظام والمحار وقرون الحيوانات عن تطور غنى في الفنون والرموز. ويدل هذا النوع من الفنون على تطور الأحاسيس الإنسانية في العصر الناتوفي. وتم العثور على المجوهرات في أماكن عديدة.

وبعد حوالي ٨٥٠٠ ق. م، أدى التطور الثقافي، خاصة إنتاج الغذاء، إلى تغيير وجه الحياة في فلسطين. وحدث استئناس كل من النبات والحيوان في ذلك العصر «الحجري الحديث». وكانت الحنطة والشعير والشوفان هي أول ما زرع الإنسان وحصد. ثم أضيف إليها العدس والبازلاء في أواخر الألف الثامنة. ويتدجين الماعز، عرفت اللحوم والألبان، وفاق هذا التدجين الصيد كمصدر للحوم. وفي ٦٠٠٠ ق. م، أضيفت الخراف والخنازير والمناشية إلى الاقتصاد الزراعي. ونشأت مئات من القرى التي تضم خمسمئة أو يزيد من البشر والعديد من المدن الصغيرة التي تضم عدة آلاف بمعظم بقاع سوريا. ومن أشهر المستوطنات في فلسطين واحة أريحا وبلدة البيضا بالقرب من البطراء، وعين غزال بالقرب من عمان وببلوس على الساحل اللبناني.

وتم اكتشاف السلع التي كانت ترد عن طريق التجارة مع المناطق البعيدة، كالبحر الأحمر والأناضول، في مواقع تلك الحقبة. كما انتشرت المجوهرات والأصصال الفنية، وتطور الطقوس خاصة ما تعلق منها بالدفن. وفي ٦٥٠٠ ق. م، نشأت ثقافات إقليمية متميزة. وتميزت مواقع جنوب سوريا عن مثيلاتها في الشمال في سوريا والأناضول، ومن السمات الفريدة في الفن الفلسطيني نشأة التماثيل الجصية لأشكال بشرية. كما ظهر نحت الرؤوس البشرية بتكسية الجماجم البشرية.

كانت صورة تلك الحقبة تختلف عنها اليوم. فكان مستوى الماء أعلى كثيراً، وكان بحر الجليل (بحيرة بيسان) يمتد شمالاً إلى داخل النفاق الأردني ليملاً حوض الحولة وجنوباً ليملاً أجزاء من كل من وادي الأردن وبيت شان. وكانت معظم بقاع يَزْرَعِيل والسهل الساحلي الأوسط تغطيها المستنقعات، وهو ما ساعد على ظهور صيد الأسماك والطيور؛ أما الزراعة أو تربية الماشية فنادرًا ما عرفت. وكان نمط سقوط الأمطار ومركزه السطحي شمال شرق المتوسط بقبرص يشبه نظيره الحالي. فكانت كميات كبيرة من المطر تسقط على جبال لبنان وسوريا ومرتفعات الجليل. وكانت كميات كافية منها للأشكال الجافة من الزراعة تسقط على مرتفعات الجنوب. كما نشأت الزراعة على طول الأنهار والواديان والواحات حيثما تم اكتشاف ينابيع الماء. إلا أن مستوى الماء الأعلى في تلك الحقبة وعمق التربة الخصبة سمح بظهور قرى العصر الحجري الحديث في مراعي المناطق شمال النقب ومرتفعات وسط النقب ومضبة ما وراء نهر الأردن، مما ساعد على الاستيطان.

وسادت الكوارث من جديد في الألف السابعة قبل الميلاد. فواجهت المستوطنات مشكلة التكدس السكاني مما حد من قدرتها على مواجهة الضغط. وكانت بعض المدن تغطي من ٢٠ إلى ٢٠٠ هكتاراً أو يزيد. وتم اكتشاف معظم هذه المدن فيما يعرف حالياً بمناطق المناخ المتوسطي في المنطقة. وكانت بعض المواقع ذات الحجم الصغير قد بنيت فيما يعرف الآن باسم منطقة السهول. وقد استمرت بعض المواضع في سوريا في الازدهار، في حين أخليت أعداد كبيرة من المستوطنات في مناطق فلسطين القاحلة خاصة في البقاع التي تفصل حالياً بين الأراضي الخصبة والسهول. وفي سنة ٦٠٠٠ ق.م. كانت الغالبية العظمى من البقاع الفلسطينية قد خلت من سكانها. وعلى الرغم من عدم اكتمال الشواهد، فهناك ثلاثة أسباب متداخلة لهذا الانهيار: (أ) بدء انخفاض مستوى المحيطات ومناسيب المياه حول أواسط العصر الحجري الحديث. وقد أدى هذا العامل إلى صعوبة نجاة المستوطنات في المناطق القاحلة من سنوات الجفاف الدائم. (ب) زيادة فترات الجفاف الطويلة. وكانت بعض بقاع سوريا محصنة نسبياً ضد الجفاف. ففي سنوات الجفاف حيث ينخفض منسوب المطر بنسبة ٢٠ بالمائة أو يزيد، لم تتأثر مناطق المطر الوفير كمعظم وديان سوريا إلا قليلاً. أما في المناطق الهامشية وتشمل فلسطين وجنوب عمان وأورشليم، كانت سنة واحدة من الجفاف ينخفض المطر فيها بنسبة ٢٠ بالمائة تؤدي إلى ضياع المحاصيل تماماً. وعندما كان الجفاف يستمر لعدة سنوات متعاقبة، كانت نطاقات بيئية كاملة تتعرض لخطر انهيار الزراعة فيها، مما كان يؤدي إلى دفع السكان إلى إخلاء مستوطناتهم فيها، وفي بعض الحالات الحادة

إلى هجرات واسعة من تلك المناطق. (ج) كان سوء الحسابات البشرية وسوء استخدام الأراضي يؤدي إلى رفع معدلات الانهيار الزراعي. ونظراً لضغوط الجفاف وضباب الينابيع ومصادر المياه بسبب انخفاض مناسيب المياه، كان الرعي في المراعي المتقلصة يزداد إلى معدلات عالية خاصة قبل انتشار المجاعات والهجرات. كما يؤدي انخفاض إنتاج المحاصيل إلى زيادة التمهيل على الأرض الزراعية وإلى التخلي عن مواسم راحة الأرض الموسمية وانخفاض خصوبة التربة وتآكلها وإلى التصحر. وربما كان هذا هو أشهر أسباب نشأة الصحاري.

وأدت التغيرات التي طرأت على أسس الاقتصاد في العصر الحجري الحديث نتيجة لسنوات الجفاف حول سنة ٦٠٠٠ ق.م. إلى تغير نمط استغلال الأرض مما أصبح بمرور الزمن سمة تميز اقتصاد المنطقة. وفي مواجهة الجفاف الدائم واستمرار ضياع الأراضي الزراعية وزحزحة حدود التصحر شمالاً، بدأ المزارعون في الانتشار في جماعات صغيرة في مساحة أكبر. وزاد الاعتماد على الرعي خاصة رعي الماعز. وتم التخلي عن الزراعة المكثفة وانتشار أنماط زراعة الأجزاء التبادلية، خاصة في الوديان السفلية وعلى طول قنوات السهول. وأصبحت أنماط الهجرة البدوية وتنقل الرعاة بين المراعي الموسمية هي المعيار السائد في مناطق السهول في سوريا في الألف الثالثة قبل الميلاد، مما ساعد على نشأة الاختلافات في الثقافة واللغة بين من يعيشون في السهول ومن استقروا في القرى في المناطق الزراعية. ويبدو أن هذه العملية بدأت إبان كارثة أوائل العصر الحجري الحديث. واستمر زوال حياة الاستقرار والزراعة المكثفة لما يقرب من ألف سنة في معظم الحافة الجنوبية من سوريا.

٢. عهد الأفرقية: ٧٠٠٠-٦٠٠٠ ق.م.

إن السبب الذي نلجأ إليه الآن لتفسير نشأة اللغات السامية هو بمثابة نظرية. وهو تفسير جيد لأنواع مختلفة ومتعددة من المعلومات المتوفرة عن السمات المشتركة التي تربط لغات شمال أفريقيا باللغة المصرية المبكرة، وأوجه التشابه اللغوي بين اللغة المصرية ولغات آسيا السامية. كما تربط هذه النظرية بين البيانات الأثرية لشمال أفريقيا بالتاريخ البيئي والمناخي الذي يعزى لانتشار الصحاري. إنها صرخة بعيدة من الخيال الرومانسي القديم عن أصل الساميين من قبائل بدو الجزيرة العربية والذي سيطر على الفكر الغربي عن الشرق في القرن التاسع عشر. ووجدت الفكرة التي ترى أن صحراء الجزيرة العربية دفعت بموجات متتالية من الهجرات إلى أراضي الهلال

الخصيب المحيطة بها دعماً من الاعتقاد الذي دام طويلاً بأن اللغة العربية احتفظت بأنماط الفعل القديمة. لذا فإن ما تمكن العلماء من تصويره عن أقدم أشكال اللغات السامية كان يبدو أقرب إلى العربية منه إلى أقدم النصوص السامية المتوفرة، سواء النصوص الأكديّة والبابليّة القديمة للرافدين القديم أو النصوص الأوجاريتيّة السوريّة. وفي الفكرة التي تذهب إلى أن أصل هذه اللغات جميعاً يعود إلى الجزيرة العربيّة وجد العلماء ما شجعهم على الاعتقاد بأن الساميين كانوا شعباً واحداً غزا أراضي الهلال الخصيب من بحر العرب إلى السويس في هجرات قبلية كبيرة متعاقبة من الألف الثالثة إلى أواخر الألف الثانية قبل الميلاد. وتم تفسير نشأة اللغات السامية المختلفة باعتباره نشأة أسرة لغوية واحدة. وتم تحديد الفروق بين اللغات في هذه الأسرة بالحقبّة التي خرجت فيها من الصحراء. وكان الأكديون والبابليون هم الأقدم، فقد التقوا وتمكنوا في النهاية من إزاحة السومريين القدماء بجنوب بلاد الرافدين.

ويعتقد أن «العموريين» جاؤا من بعدهم، ويفترض أنهم كانوا قد هاجروا إلى الهلال الخصيب في غارات متتابعة بدءاً من أواخر الألف الثالثة وحتى حوالي ٢٠٠٠ ق. م. ويقال إن هؤلاء «العموريين» أسسوا أسرات حاكمة بابل وماري وإنهم غزوا معظم سوريا. ويعزى إلى هجرتهم إلى فلسطين تدمير حضارة العصر البرونزي المبكر وتهيئة ظروف وضعت فلسطين تحت سيطرة البدو.

واستخدم الباحثون صورة العموريين كفضاء بدو اعتادوا السلب والنهب في تفسير فترات التمزق السياسي في مصر إبان العصر الوسيط الأول (٢١٥٠-١٩٩٠ ق. م.) والتي لم يكن لها ما يفسرها حتى ذلك الوقت. وتعزى لهجرات العموريين نشأة أقدم اللغات السامية في سوريا وفلسطين وعند أسلاف الكنعانيين والعبرانيين. كما تمت الاستعانة بهذه الهجرات في تفسير الفروق بين الآرامية والعبرية. وافترض حدوث هجرات جديدة من الجزيرة العربيّة في النصف الثاني من الألف الثانية قبل الميلاد، وهو ما استخدم في تفسير نشأة اللغة الآرامية في شمال بلاد الرافدين أولاً ثم في نول آرام وعمون ومواب وأدوم بشرق فلسطين منذ حوالي ١٢٠٠ ق. م.

وإذا كانت هذه النظرية تبدو مبالغاً فيها الآن نظراً لاتساع نطاقها، فإن الهدف الذي حققته كان ضرورياً في حينه. فقد ساعد تماسك النظرية الباحثين على الربط بين جنود عدة طوائف مختلفة في نطاق جغرافي شاسع وعلى مدار فترة زمنية طويلة. وتعد كتابة التاريخ القديم عملية أكثر إبداعاً مما كنا نتصور عن التاريخ. فقبل نهاية الحرب العالمية الثانية كانت هناك قلة قليلة ممن تخصصوا في دراسات الشرق الأدنى القديم.

فأى باحث كان يبحث فى كل شىء، ولكن كان هناك عدد كبير من النصوص، وكانت البيانات الأثرية تنهال من عمليات التنقيب منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. وكانت هذه المادة فى حاجة إلى الربط بينها قبل فهمها. ولم يكن لدينا سوى خطوط عريضة عن التاريخ القديم، وكنا فى حاجة إلى الربط بين البيانات والنصوص والمعلومات المستمدة من مصادر متفرقة زمنياً ومكانياً. ولم تكن نظرية الهجرات من الجزيرة العربية مجرد شطحة عمياء فى خيال الغرب عن شخصية الوحش النبيل تدعمها صورة حائلة عن الصحراء الزاهرة كمجاز لخصوبة الطبيعة، ولو أنها كانت كلاماً معاً. فبعون من الأسطورة العلمية عن وجود صراع أبدي بين الصحراء والزرع - أى بين الرعاة والفلاحين - ساعدت هذه الخيالات بعض الباحثين على ابتداء تاريخ لم يكن لدينا عنه أية معلومات. فكان صنع الأساطير وتصيد الكنوز من سمات العمل فى آثار العهد القديم قبل الحرب العالمية الثانية، فى حين أن التخصص وأزدهار دراسات الشرق الأدنى القديم فى الخمسينيات والستينيات هما وحدهما اللذان سمحا للمؤرخين باللجوء إلى مناهج أكثر دقة ونقداً.

واللغة العبرية التى كتب بها معظم العهد القديم تاريخ فى فلسطين يعود إلى الألف السادسة أو الخامسة قبل الميلاد على الأقل. وبنوت أقدم النصوص المتعلقة بفلسطين فى مصر فى حوالى سنة ١٨٠٠ ق. م. وهى عبارة عن أوان طينية صغيرة وتماثيل صغيرة فى صورة آدمية نقش عليها كاتب مصرى قوائم طويلة من أسماء المدن وقوادها. وتم اكتشاف ثلاث مجموعات مختلفة من هذه النصوص. وتدل أسماء المدن والناس فيها على أن لغة جنوب سوريا كانت شكلاً غربياً مبكراً من أسرة اللغات السامية وهى الأسرة اللغوية الكبيرة لغرب آسيا ونشأت العبرية منها. ويعود عصر أقدم نصوصنا إلى عدة آلاف من السنين بعد نشأة هذه اللغة فى جنوب سوريا. ولكى نصل إلى جذورها لابد من العودة إلى أسلاف المتحدثين باللغات السامية بشمال أفريقيا ممن عاشوا فى «الصحارى الخضراء» حتى أواخر الألف السابعة قبل الميلاد حيث أدت فترة جفاف طويلة ومتصلة - إليها ترجع نشأة الصحراء الكبرى التى نعرفها اليوم - إلى دفع الفلاحين والرعاة بشمال أفريقيا إلى هجر ديارهم وقراهم والهجرة إلى بلاد البربر غرباً وإلى تشاد ومناطق الجنوب وإلى وادى النيل شرقاً، ثم عبور النيل إلى فلسطين عن طريق سيناء.

وفى ١٩٥٠، بدأ الباحثون الألمان فى إدراك أوجه تشابه بين الأفعال فى اللغة الأكديّة وبعض لغات شمال أفريقيا؛ وهو ما بدا واضحاً فى لغة البربر بالشمال الغربى

وفي اللغة الليبية. وأدت أوجه التشابه إلى صعوبة اعتبار اللغات السامية لغة مستقلة تماماً عن هاتين اللغتين. كما ربط الباحثون بين هاتين اللغتين بشمال أفريقيا واللتين يفصل بينهما أكثر من ألف ميل من الصحراء. وأوضحت دراسة أسرار اللغات في الستينيات أن أقدم سمات اللغات السامية كانت تتصل بعدد من اللغات الأفريقية لا بالبربرية والليبية وحسب، بل باللغة المصرية واللغة القبطية التي كانت سائدة في مصر. كما كانت لهذه اللغات صلات وثيقة أيضاً باللغة الكوشية في السودان الحديث والتشادية في جنوب الصحراء الكبرى. واستعمار الباحثون لغة قصة أبناء نوح وهم سام وحام ويافت كما وردت في العهد القديم ليمثلوا أجداد شعوب آسيا وأفريقيا وأوروبا، ويدأوا في الحديث عن أسرة لغوية سامية حامية واحدة. ولابد لأسرة لغوية كهذه أن تقع عند الجذور التاريخية لمعظم لغات الشرق الأدنى القديم ووسط وشمال أفريقيا. فأعاد علماء اللغة كتابة تاريخ أسرة نوح. وهذا الرأي اللغوي قوى للغاية. وفي أواخر الستينيات، اتجه المؤرخون اللغويون إلى شمال أفريقيا بدلاً من الجزيرة العربية بحثاً عن التغيرات التي أدت إلى نشأة اللغات السامية أولاً بين أهل الزراعة المستقرين بسوريا وفلسطين، ثم في قلب بلاد الرافدين. وكانت العقبة الكبرى في هذا السبيل هي الامتداد الوعر للصحراء الكبرى والذي كان يفصل البربرية عن الليبية، والليبية عن كل من التشادية والمصرية القديمة، ويفصلها جميعاً عن العالم السامي.

وكان هذا الرأي من ناحية التصنيف اللغوي. وبيناء على هذه النظرية، كان لابد من إعادة النظر في مفهومنا عن اللغات السامية نفسها. وفي حين أن اللغة العربية تبدو أقدم زمناً نظراً لاحتفاظ كثير من قواعدها بأنماطه القديمة، فالأكدية التي عرفت من نقوش تعود إلى الألف الثالثة قبل الميلاد هي أقدم لغة سامية لدينا شواهد مباشرة منها. ومع أن الفرع الغربي من اللغات السامية والذي يمثل لغات متداولة في سوريا وفلسطين كان مجهولاً قبل الألف الثانية قبل الميلاد، فقد تم في السبعينيات اكتشاف نصوص من إبلة القديمة في سوريا. ودلت هذه النصوص على أن السامية الغربية كانت هي اللغة المتداولة في بقاع سوريا وفلسطين في الألف الثالثة قبل الميلاد. وتحتوى العربية والأكدية والسامية الغربية على معجم مشترك للكلمات المتصلة بالزراعة والبساتين ورعى الأغنام. وهذا المعجم لابد أن يعود إلى حقبة سبقت انقسام اللغة السامية إلى اللغات واللهجات العديدة المستقلة إقليمياً. ومن المستبعد أن يكون أقدم المتحدثين بتلك اللغة السامية الأصلية هم بدو الجزيرة العربية. فلا بد أنهم كانوا قوماً مستقرين ويعملون بالزراعة. ولما لم يكن لبلاد الرافدين سوى فترة قصيرة من استقرار ما قبل العصر البرونزي، فقد تركزت احتمالات أقدم نشأة اللغة السامية في سوريا وفلسطين.

وساعد الارتباط الوثيق بين الآثار وعلم اللغة على دعم هذا التوجه البحثي بإضافة بعد تاريخي واضح على ما كان يعد نظرية لغوية بلا تحديد زمني. فلم تعد اللغة السامية الحامية (وتعرف أيضاً بالآفرو آسيوية) والسامية الأم مجرد نموذجين نظريين، حيث بدأ النظر إليهما كما لو كانتا لغتين تاريخيتين حقيقيتين، ومع أننا لم تتوفر لنا نصوص مكتوبة بهذه اللغة، فقد عرفنا متى وجدت! فالسامية الأم لابد أن تعود إلى الحقبة السابقة على انفصال الأكدي واتخاذها لطابعها المستقل كلغة قائمة بذاتها. ونحن نعلم متى حدث هذا: عندما دخل المتحدثون باللغة السامية وادي دجلة والفرات لأول مرة وانضموا إلى السومريين بجنوب الرافدين في خلال الألف الثالثة قبل الميلاد. وأوجد هذا الخليط من الشعبين أولى الثقافات «الأكدية» الكبرى.

وتم الربط بين مختلف المفاهيم التاريخية والأثرية عن نشأة اللغات السامية معاً في أوائل الثمانينيات، ولا يزال تاريخ هذه النشأة في طور التخطيط. فكانت مناسيب البحار العالمية بين ٩٠٠٠ و ٧٠٠٠ ق. م. أعلى مما هي عليه اليوم؛ وهو ما دعم حقبة ممتدة من رخاء العصر الحجري الحديث بجنوب سوريا. فساد منطقة المتوسط مناخ دافئ ورطب. وكان الشتاء أطول وكانت الأمطار الموسمية الصيفية هي السائدة لا الجفاف الصيفي السائد حالياً. وكانت الرقعة الزراعية في فلسطين أكبر مما كانت عليه في أي عصر آخر؛ إذ كانت تمتد شرقاً إلى هضبة ما وراء نهر الأردن على الأقل؛ وفي الجنوب كانت تشمل سهل حوض بئر سبع والمنحدرات الشمالية الغربية بوسط النقب ومرتفعات شمال سيناء.

وفي شمال أفريقيا لم تكن الصحراء الكبرى قد أغلقت بعد. فقد ساعد المناخ الملائم على الزراعة والرعى عبر هذه المنطقة التي أصبحت الآن في غاية الوعورة. وكانت منطقة كردفان دارفور بالسودان مأهولة بجماعات كبيرة من رعاة الماعز الرحل، ويذهب البعض إلى أن هذه المنطقة هي موطن أقدم المتحدثين باللغة الآفرو آسيوية. وإن صح ذلك فلا بد أن تكون النشأة قد حدثت قبل سنة ٦٠٠٠ ق. م. ولابد أن اللغة البربرية المتداولة حالياً في كل من جنوب الصحراء الكبرى وشمالها دخلت منطقة الصحراء الكبرى قبل أن تعزل الصحراء شمال أفريقيا عن السودان. وقد تكون اللغة الآفرو آسيوية قد نشأت داخل الرقعة الزراعية في منطقة الصحراء الكبرى نفسها قبل أن يؤدي انتشار الصحراء إلى فصل مناطق البربر عن ليبيا وليبيا عن تشاد.

ولم يكن للصحراء الكبرى بشمال أفريقيا وجود قبل تسعة آلاف سنة. بل كانت هذه المنطقة موطناً لثقافة قروية لمزارعين ورعاة. وقد تركوا بقايا من فنونهم وديانتهم

وتقافتهم من مصب النيل شرقاً إلى جبل طارق غرباً. وفي هذه القرى التي تعود إلى العصر الحجري الحديث نشأ أسلاف الشعب الذي أدت التغيرات التي طرأت على لغته إلى نشأة أول المتحدثين باللغة السامية في آسيا. وقبل أن يتحول الشمال الأفريقي إلى الصحراء الكبرى المخلفة التي نعرفها اليوم، كان فلاحو العصر الحجري الحديث يستقرون بالقرى الصغيرة على طول الوديان العديدة بهذه المنطقة الساحلية الكبرى. وكانوا يعيشون على زراعة القمح والشعير وصيد البر ورعى الخنازير والماشية والأغنام والماعز. ولا بد أن نفترض أيضاً أن جماعات من الرعاة عاشت في المراعى التي كانت تحد المناطق الزراعية الغنية بالماء في «الصحارى الخضراء».

٣. الجفنة المفقودة: ٦٥٠٠-٤٥٠٠ ق. م.

ساد حوض المتوسط بأكمله تغير مناخي جذري في أواخر الألف السابعة قبل الميلاد. فأخذت مناسيب البحر في الانخفاض بمعدلات ثابتة كما حدث في مناسيب المياه في معظم المناطق. كما ارتفعت درجات الحرارة وسادت المناخ مواسم الصيف الجافة الطويلة، خاصة في شرق المتوسط وجنوبه، وانخفضت معدلات سقوط الأمطار. وأدت سنوات الجفاف إلى حدوث مجاعات وإلى زيادة كثافة الرعى والإخلاء التدريجي للأراضي الزراعية. وبخل الشمال الأفريقي مرحلة انتقالية طويلة من مناخ متوسطي إلى مناخ المراعى. واستمرت هذه التغيرات في سلسلة ممتدة ومكثفة من مواسم الجفاف، ودامت لأكثر من ألف سنة. وما بدأ كانهيار زراعى ومجاعات في مناطق الحافة تحول إلى كارثة شملت المنطقة بأسرها. واضطر السكان للرحيل تماماً عن الأراضي التي كانت عالية الخصوبة. كما طغت الصحراء على كل الجبهات ولم تترك سوى قليل من المزارعين والرعاة بالقرب من الواحات التي تغذيها بعض الآبار القليلة والمتباعدة التي أفلتت من الانخفاض الجذري لمناسيب المياه. وبزوال الصحارى الخضراء، طغت الصحراء بكتبانها الرملية المتحركة ووعورة الشديدة على الحافة الشمالية لقارة أفريقيا.

ولم يؤثر جفاف الصحراء على مزارعى الصحارى الخضراء وحسب، بل امتد تأثيره إلى مناطق الرعى المجاورة. وكان تأثير زحف الكتبان الرملية كبيراً بصورة خاصة على سكان المراعى. فقد حرموا من مراعيهم البرية ومن الرقعات الزراعية التي كانت تشكل جزءاً من حياة البداوة الرعوية، مما دفع بهذه الجماعات إلى مناطق الحواف والمرتفعات المحيطة بالصحراء الممتدة.

وتمت إزاحة الكثير من الهاربين من الجفاف نحو الغرب والجنوب الغربي ليستقروا فيما أصبح فيما بعد مناطق البربر في الركن الشمالي الغربي من أفريقيا. ونزح غيرهم جنوباً إلى شمال وسط أفريقيا واستقروا في منطقتي تشاد ودارفور. ورحل جماعة ثالثة شرقاً إلى أواسط وادي النيل ووضعوا أسس اللغة المصرية. وانعزل المهاجرون جغرافياً عن بعضهم البعض بعد أن قطع زحف الصحارى الاتصال بينهم. وبتزايد العزلة زاد تمايز اللغات التي نشأت بينهم. وابتدأ انتشار الهجرات إلى مناطق أوسع نطاقاً وأكثر تعقيداً، نشأت أسر لغوية كاملة بمرور الزمن. وأدى زحف الكثبان اللببية إلى فصل سكان بلاد البربر عن مصر، وإلى فصلهما معاً عن شمال وسط أفريقيا. وأدى هذا الفصل إلى نشأة اللغات المتمايزة تاريخياً والمتقاربة في أن والتي نعرفها بشمال أفريقيا.

شمل التغير معظم المناطق الكبرى بالشرق الأدنى القديم نتيجة لهذا التغير المناخي. فالى جانب الشمال الأفريقي، تحولت شبه جزيرة سيناء التي تفصل أفريقيا عن آسيا من مرعى إلى صحراء شبيهة بما هي عليه الآن. وتحولت الجزيرة العربية باستثناء الركن الجنوبي منها إلى امتداد شاسع من الصحراء اقتصر سكانها على الواحات القليلة المتناثرة. وأدت هذه الحقبة الممتدة من الجفاف إلى القضاء على الزراعة في كل من أفريقيا والجزيرة العربية فتحول الناجون من الجوع والأمراض إلى لاجئين، في حين أدى انخفاض مناسيب المياه والمناخ القاحل إلى تجفيف العديد من المستنقعات الكبرى، مما ساعد على نشأة مناطق جديدة صالحة للزراعة والاستقرار لأول مرة. فجفت مستنقعات الدلتا عند مصب وادي نيلة والفرات وكشفت عن واحدة من أخصب المناطق الزراعية في العالم القديم والتي تحولت إلى قلب بلاد سومر القديمة أقدم حضارات الشرق الأدنى القديم الكبرى.

وفي مصر، امتدت الزراعة لأول مرة إلى سهل فيضاني يتميز بمجئ الفيضان سنوياً وبصورة محددة نسبياً. واحتل الاستقرار المكثف مساحات من ضفتي النيل من أسبوط جنوباً إلى الدلتا شمالاً. وأدى فائض الدلتا إلى إيجاد رقعة مختلطة غنية من المستنقعات وسهل فيضاني صالح للحياة ومرعى غني. وأدى الاستقرار في هذه المنطقة إلى فتح طريق للهجرة إلى الشرق وإلى آسيا، وانفتح للنازحين من مواسم الجفاف المتكررة طريق إلى سيناء وإلى فلسطين وما وراءها. وقبل ٤٥٠٠ إلى ٤٠٠٠ ق. م، أغلق زحف صحراء شمال أفريقيا الصحراء الكبرى، وانعزلت مصر عن الغرب، مما أدى إلى وقف الهجرات شرقاً. وأطلق جفاف سيناء طريق الهجرة في وجه الرعاة الذين

كانوا ينتقلون عبر الدلتا من وادي النيل إلى الهلال الخصيب بجنوب غرب آسيا. وفي سنة ٤٠٠٠ ق.م.، وباستقرار النازحين من الصحراء الكبرى في العديد من بقاع فلسطين وسوريا، بدأت عملية تطور أسرة اللغات والثقافات السامية.

وبسبب الجفاف، تراجعت شواطئ بحيرة بيسان بوسط فلسطين إلى ما أصبح يعرف ببحر الجليل وبحيرة الحولة. وأدى انحصار المستنقعات بالوديان الوسطى المنخفضة في كل من فلسطين وسوريا إلى نشأة أراضي زراعية للنازحين من الصحراء الكبرى. وكانت فلسطين بصورة خاصة تمثل منطقة جذب للاقتصاد الرعوي والزراعة المتناثرة مما دعم حركة النزوح التدريجي شمالاً. وكانت سهول سيناء وسوريا الممتدة هي التي احتضنت ساميى آسيا وليس صحراء الجزيرة العربية الجرداء. وشكلت هذه الأرض سهل فلسطين الساحلى ووادي يزرعيل ومصدع الأردن وهضبة ما وراء نهر الأردن إلى الشرق على مشارف صحراء الجزيرة العربية. وهي تتسع كلما اتجهنا شمالاً نحو مراعى سوريا الشاسعة، مما ساعد على نشأة نطاق ثقافى ولغوى عريض ومتصل. ويتوقف الهجرات نتيجة لتحصن سيناء، بدأ اندماج النازحين مع السكان المحليين، مما ساعد على نشأة لغات سامية متميزة.

وعلى مدار ما يقرب من ألفى سنة عبر النازحون النيل بقطعانهم واتجهوا شرقاً إلى سيناء ومنها إلى فلسطين والجزيرة العربية وسوريا حيث اندمجوا تدريجياً مع المزارعين والرعاة المحليين بالمنطقة. وفي أوائل الألف الثالثة، اتجه النازحون جنوباً بمحاذاة الفرات إلى بلاد الرافدين. وباتجاههم جنوباً إلى الخليج العربى، التقوا بالسومريين القدماء واندمجوا فيهم، وتكيفوا مع أنماط الرى المكثف التي ميزت الزراعة السومرية والتركيبية الاجتماعية الأكثر تعقيداً في مدنهم. وباندماجهم، نشأت اللغات السامية الشرقية للحضارات الاكدية والبابلية القديمة والآشورية القديمة في بلاد الرافدين. وانتقلت جماعات نازحة أخرى على طول حافة الصحراء من ما وراء نهر الأردن ودخلت الجنوب الغربى من الجزيرة العربية. وهنا أيضاً اندمجت هذه الجماعات بالسكان المحليين وشكلوا الأساس الثقافى لما يعرف باللغة العربية الجنوبية القديمة بالأراضى الزراعية في جنوب الجزيرة العربية.

وكان أقدم النازحين إلى فلسطين وسوريا قد اتبعوا نمط حياة رعوى بدوى في معظم حقبة الجفاف، فعاشوا على تربية الأغنام والزراعة المتناثرة، وسكنوا مناطق تحدها السهول والمراعى الفسيحة. ولم يدخلوا بعضاً من مناطق فلسطين وسوريا الخصبة إلا بصورة تدريجية. وقد التقوا ويمرور الزمن اختلطوا بالسكان المحليين من

أما إلى قرى العصر الحجري الأول ممن كانوا قد نجوا من الكوارث الاقتصادية التي شهدتها الألفان السابعة والسادسة، وهي فترة زمنية طويلة تعيش فيها النازحون الذين نشأت بينهم الأنماط الأولى للغة السامية وتكيفوا مع ثقافة السكان المحليين وعاداتهم. وعلى مدار ما يقرب من ألف سنة، نجا السكان المحليين والنازحون من الجفاف، وتكون منهما شعب جديد وثقافة جديدة. فاستقروا في قرى في المناطق المختلفة والعديدة المنعزلة والصالحة للزراعة في فلسطين وسوريا، ونشأت بينهم لغات ولهجات متميزة شكلت اللغة السامية الغربية. ومع بدء استقرار رعاة السهول الرحل ومزارعي الأراضي المتناثرة في قرى ثابتة، انفصلوا عن سائر الجماعات المماثلة. فأصبح لهم تاريخهم الخاص، ومع هذه التواريخ المشتركة اتخذت كل واحدة من عشرات اللهجات واللغات المتقاربة طابعها المستقل. فاتبعت كل منطقة مستقلة من فلسطين وسوريا نمط حياة مستقل عن الأخرى.

٢. اقتصاد بحر متوسطي: ٦٠٠٠ - ٤٠٠٠ ق.م.

ترجع جنود سكان العصر الحجري الحديث المحليين في فلسطين في الألف الخامسة إلى ثقافات الألفين الثامنة والسابعة كما نعرفها من حفريات مدن كثرثا والبيضة. وكانت هذه المدن تقوم على اقتصاد متطور ومتكامل أساسه الزراعة المكثفة ورعى الأغنام والماعز وصيد البر والبحر. وكان معظم السكان يعيشون حياة مستقرة في قرى وتجمعهم ثقافة واحدة.

ويانتشار الجفاف في شمال أفريقيا، دخل النازحون أولاً منطقة سوريا وفلسطين كبداية وعربيين. واستقر بعضهم في المناطق المأهولة جنباً إلى جنب مع السكان المحليين وأثروا في ثقافتهم ولغاتهم ودياناتهم وفنونهم، بينما استقر بعض آخر منهم في مناطق لم تكن مأهولة من قبل. وفي الألف الخامسة قبل الميلاد، انضم هؤلاء الوافدون الجدد على فلسطين إلى السكان المقيمين في المناطق الساحلية الشمالية لفينيقيًا والكرمل وفي وادي الأردن الجنوبي وفي شمال ما وراء نهر الأردن وعلى طول السهول الساحلية الوسطى والجنوبية. واكتشفوا مستنقع وادي يزرعيل السابق الصالح للزراعة حالياً وبدأوا في استغلاله. واستقروا بصورة مكثفة في أراضي المنخفض العميق الخصبة والغنية بالمياه التي كانت تغمرها من قبل مياه بحيرة بيسان.

وقد تباين تأثير الجفاف على جغرافية فلسطين وبيئتها إلى حد كبير في مناطق

مختلفة. وقبل بداية الجفاف، كان كثير من المرتفعات يتميز بكثافة الأشجار. وكانت منخفضات السهل الساحلي ووادي يزرعيل مليئة بالمستنقعات والملاهي، وكان الجزء الأوسط والشمالي من صدع الأردن هو بحيرة بيسان سابقاً. وياتتشار الجفاف واستمراره لثلاث السنين، زالت معظم غابات مرتفعات النقب الجنوبية بسبب الجفاف والتعرية. وتحول السهل الساحلي الجنوبي وحوض بشر سبع إلى مراعي. وغزت الصحراء مرتفعات يهوذا إلى الشرق من المفيض وكل المنحدرات الشرقية لصدع الأردن من بيت شان جنوباً. أما في الشمال فقد أفاد انخفاض منسوب المياه في تجفيف العديد من المستنقعات، وانفتحت مناطق عديدة غنية بالتربة الخصبة والمياه أمام الزراعة والاستقرار.

وتميز المناخ من أواخر الألف السابعة قبل الميلاد وحتى أواخر الألف الخامسة بتعاقب حقب الجفاف الطويلة، إلا أن هذه الحقب الجافة تلاها ما يعرف بالحقبة «المطيرة الثانوية»، وهي حقبة كان متوسط منسوب المطر فيها يزيد عن المتوسط الحالي بحوالي عشرين بالمئة. وكانت درجات الحرارة أقل وكان الصيف يتميز غالباً بالأمطار الموسمية بدلاً من الجفاف الشائع اليوم. كما انحسرت حدود البوار الفاصل بين الأراضي الزراعية والمراعي، مما سمح بالزراعة والرعي في العديد من المواضع بشمال النقب ومراعي سوريا مما لم يعد ممكناً اليوم. وفي أواخر الألف الرابعة قبل الميلاد، كانت الزراعة وما يتصل بها من أنشطة قد أصبحت سمة ثابتة لأرض فلسطين.

وقد أضافت هذه الحقبة المطيرة الثانوية الكثير إلى الإمكانات الاقتصادية لكل من تبقى من السكان في الشرق الأدنى القديم، وغيّرت أسس الزراعة في فلسطين وأحدثت تحولاً جذرياً في أنماط الاستقرار بالمنطقة. فتركز الجزء الأعظم من السكان في البلدات السائدة على المستوى الإقليمي والتي كانت الحقول المحيطة بها تتميز بخصب التربة ووفرة الينابيع. فنشأت مدن كمجدو وبيت شان وعكا وعسقلان وغزة في المنخفضات، وحازر وشكيم وأورشليم ولكيش وجيزر في المرتفعات، وشكلت دعامة سكان فلسطين في القرون التالية.

وما أن انحسر الجفاف العظيم الذي كان يفلق الصحراء الكبرى ليحل محله هذا المناخ الرطب والأقل حرارة حتى بدأ السكان المختلطون حديثاً في فلسطين وسوريا في بناء اقتصاد يتسم بدرجة فائقة من الاستقرار، ونشأت سمات مشتركة مع بقية بقاع سوريا من وديان الغنية شمالاً إلى حافة المراعي جنوباً. وكان هذا الاقتصاد يوازن بين ثلاثة أنواع مختلفة من الزراعة كل في منطقته، وأصبح التكامل الفريد بينها يعرف

باسم الاقتصاد البحر متوسطي. وسادت نفس البنية الأساسية في فلسطين وسوريا لأكثر من خمسة آلاف سنة ولا تزال لها أهميتها حالياً. وهي تجمع بين التزامات إقليمية انتقائية بزراعة الحبوب في السهول والوديان، وتركزت زراعة الأشجار والكروم في إنتاج الزيتون والنبع في المرتفعات، وتركز رعي الأغنام والماعز في المراعي الوفيرة العشب. واقتصاد كهذا يتطلب تعاوناً إقليمياً وثيقاً فكان يعتمد على شبكة نشطة من التبادل التجاري سواء داخل المناطق الاقتصادية المتخصصة والمستقلة بفلسطين أو خارجها.

كان محور هذا الاقتصاد المتوسطي يقوم على الزراعة الجافة للحبوب خاصة القمح والشعير والشوفان. وكان هذا هو النمط الأساسي السائد في السهل الساحلي الفريش والوديان الداخلية من اليرموك إلى بَزْغِيل وهضاب ما وراء نهر الأردن وأحواض مراعي أَراد وبنر سبيع ودمشق والوديان الصغيرة بين الجبال والتي تعد من سمات مناطق المتوسط. وكانت الحقول تزرع بعد أول أمطار الخريف مباشرة، وتحصد في أواخر الربيع وأوائل موسم الصيف الجاف.

وكانت تربية الماشية والخنازير سائدة بين مزارعي الشمال وفي العديد من بقاع الجنوب حيث المياه الوفيرة، بينما أدى تكرار مواسم الجفاف إلى نشأة تربية الحيوانات الصغيرة ذات الفترة الأكبر على الاحتمال، خاصة الماعز. وسرعان ما تفوقت الأغنام على الماعز في الانتشار نظراً قيمتها الأكبر وصوفها. فكان رعي الأغنام والماعز -كرعي الخنازير والماشية - أحد جوانب الزراعة. وكان صوف الأغنام (الملايس) وشعر الماعز (للمنسوجات الخشنة) واللبن والجبن هي المنتجات الرئيسية. وكانت ذكور الحيوانات الشابة والأكبر سناً تنتقى للحم. وكانت جلود الحيوانات تستخدم في صنع الملايس، وكانت بعض عظامها تستخدم في صنع الأدوات.

وفي الوقت نفسه استقرت جماعات صغيرة من الرعاة في المراعي ربما نتيجة لعدم الاستقرار الذي كان يميز الحياة في القرى من حين لآخر بسبب الجفاف. وربما أدت زيادة السكان بصورة عامة إلى زيادة الطلب على الرعي. كما نشأ بين الرعاة نمط حياة أكثر ميلاً للترحال يعتمد على مراعي الصيف والشتاء إقليمياً. وأضيفت إلى اقتصادهم الزراعة المتناثرة للحبوب في وديان المراعي. فأنحسر الاستقرار الدائم في القرى والذي يميز المناطق الزراعية الداخلية لتحل محله أنواع متعددة من السكن ذات أنماط أقل استقراراً كالسكن تحت الأرض وفي الكهوف والأكواخ المستديرة المبنية من الحجارة وجلد الحيوان والخيام المصنوعة من جلد الماعز. وفي أواخر الألف الرابعة قبل

الميلاد أصبح الرعاة النازحون يشكلون جزءاً مهماً من سكان جنوب سوريا. فكانوا يمدون القرى والبلدات المستقرة الدائمة في الداخل باللحم والصوف والجن. وفي الصيف، كانوا يدخلون المناطق الزراعية لإطعام قطعانهم بالعشب وتخصيب حقول الفلاحين بعد الحصاد.

وكانت زراعة الأشجار المنتجة للزيتون والفواكه وزراعة الكروم تتطلبان إمدادات منتظمة من المياه وصرفاً جيداً. وارتبط انتشارهما بجنوب سوريا حتى تساوى بزراعة الحبوب وتربية الحيوانات ارتباطاً وثيقاً بنشأة المصارف والرى وشق الترع. وكان لأقدم أنواع شق الترع الذي نشأ في الألف الرابعة وظيقتان هما التحكم في مياه الفيضان وخفض تاكل المنحدرات التلال. فكانت صفوف الحجارة المبنية بعرض أسرة الأنهار والقنوات تحد من تدفق المياه إلى أسفل وتحافظ على التربة السطحية بحجز الطمي المتآكل في سلسلة من الهضاب الهابطة. وكانت الهضاب بدورها تشكل أساس البساتين والكروم. وفي النصف الثاني من الألف الثانية وأوائل الألف الأولى قبل الميلاد، تمت الاستعانة بهذه الأساليب الخاصة بالحفاظ على التربة في إيجاد مناطق جديدة لزراعة الأشجار والكروم. وكانت الترع تقام بالقرب من الينابيع في التلال العالية وعلى طول المنحدرات بعد زوال الغابات. فنشأت مناطق جديدة بالمرتفعات للاستقرار لأول مرة. وقد دخلت التقنية الأساسية لهذا التطور في وقت مبكر وشكلت جزءاً أساسياً من الزراعة في المرتفعات وفي سفوح التلال وعلى طول مصارف المراعى.

وكانت هناك تخصصات اقتصادية أخرى بجنوب سوريا تحدثت إقليمياً وكانت ذات أهمية كبيرة. فكان يتم إنتاج التمر في الواحات الصحراوية، وكانت الأشغال المعدنية تتم في عربة والنقب وسيناء، والصيد في بحر الجليل. وكان يتم إنتاج الملح على طول ساحل فينيقيا، وكان القار يستخرج من البحر الميت، والخشب يقطع من المرتفعات. كما طورت قرى جنوب سوريا وولادته حرفها ومهاراتها الخاصة، ومن أكثرها انتشاراً صناعة الفخار والمناحل والمشغولات الجلدية والصباغة والنسيج وإنتاج زيت الزيتون والمصنوعات الخشبية. ولم يكن اقتصاد فلسطين اقتصاد بقاء يقوم على وحدات صغيرة مستقلة من السكان. بل كانوا شعباً متفاعلاً يركز على شبكة تعاونية من التبادل التجاري. وكانت هناك أنماط من المقايضة تتم بين العائلات وأصحاب الحرف (كالرعاة القرويين ومربي النحل مثلاً) في إطار مناطق اقتصادية فردية. ونشأت أنماط أوسع نطاقاً من التبادل التجاري في السلع الأساسية وعلاقات التكافل بين ممثلي

الجماعات المختلفة (كالزراعة والفلاحين) في المناطق المجاورة والمستقلة اقتصادياً. وازدهر التبادل التجاري الإقليمي والنولي في المحاصيل والكماليات بحراً وبراً وعلى مسافات متباعدة. وكان التبادل التجاري يتم من خلال دائرة من التجار المحترفين وهو ما كان يتضمن عدداً من عمليات التحكم السياسي. وكانت الصرافة تشكل أساس هذا التبادل التجاري والأرباح العائدة منه.

كان التبادل التجاري يشكل أساس الاقتصاد. وقليل من السكان من كانوا يعيشون على أعمالهم وحدها. حتى أبسط أنماط الزراعة والرعي كان يقوم على التخصص والمقايضة. ونظراً للموقع الإقليمي لأنماط الإنتاج المستقلة، كان هذا التبادل التجاري يقوم على التفاعل الدائم بين مختلف الجماعات وظهور الشبكات المعقدة من العلاقات السياسية بين المنتجين وممثليهم من أنماط اقتصاد أخرى. وكان الاعتماد المتبادل بين كل جوانب الاقتصاد الأكبر والذي فرضه الافتقار إلى اقتصاد بقاء أساسي ويقترن بتفتت جغرافي يميز جنوب سوريا عامة يحول دون دمج القوة السياسية أو الاقتصادية في نطاق واحد أو حول مركز سكاني واحد. حتى سكان وديان بيت شان أو شمال الأردن ذات الكثافة السكانية العالية نسبياً كانوا مفتتين بين عدد من البلدات الصغيرة والقرى المستقلة اقتصادياً. وكانت كل من هذه البلدات تتنافس الأخرى في اقتصاد يقوم احتكار الموارد. وكانت هناك تحالفات متغيرة بين القرى المتجاورة، ويمكن عدد من النطاقات المتماصة نسبياً من إقامة أهرام مركزية من السيطرة الاقتصادية. ومع ذلك لم تنشأ أية قوة كبرى في فلسطين. وكان هذا الجزء هو الحافة الجنوبية من سوريا؛ وكان بمثابة منطقة عازلة بين المناطق الزراعية الكبرى ومدن سوريا والفرات ومصر، وهو جزء كان يفتقر إلى التماسك والاندماج وظل على اتصاله الوثيق بالمراعي التي تحد صحراء الجزيرة العربية وسيناء. وبينما كان مصيره السياسي يتأرجح بين الاستقلالية المفتة وهيمنة قوى خارجية، لم تكن له ثقافة أو سياسة خاصة به.

كان هذا النمط الفريد من الزراعة في اقتصاد البحر المتوسط هو الذي حدد البنية الأساسية لاقتصاد فلسطين وكثيراً من تاريخها لأكثر من خمسة آلاف سنة. وكانت الزراعة الفلسطينية رائدة لنمط زراعي أصبح سمة مميزة للعالم المتوسطي، ومحوره التبادل التجاري. فبدلاً من نمط زراعي يقوم على البقاء ولا يشمل التبادل التجاري إلا نتيجة لنمو بطيء للفائض أو استغلال قهري من جانب جيران أقوى، كان اقتصاد فلسطين يقوم من بدايته على المقايضة وتبادل السلع التجارية الأساسية. وكانت الزراعة فيها تركز على المحاصيل الأساسية كالحبوب وزيت الزيتون والفواكه والنبذ

وعلى الأغنام والماعز ومنتجاتهما وعلى الخشب والملح والنحاس والفيروز. ولم تكن هذه فوائض، بل أساسيات في الاقتصاد.

وكانت الزراعة الفلسطينية متباينة إقليمياً، فإحدى المناطق تنتج القمح، وأخرى تنتج الزيتون أو الكروم، وتعيش ثالثة على الماشية والرعي؛ إلا أن هذا لم يساعد على العزلة الإقليمية. بل كان البقاء يعتمد على اتصال قرية بأخرى وعلى تبادل السلع بين المناطق. ونظراً لعدم قدرة أى جزء من الاقتصاد على البقاء بمعزل عن الآخر، فقد أصبح الاتصال والتفاوت من السمات السائدة. كما ساعد هذا النمط من الاقتصاد الذى يعتمد على تدفق السلع إقليمياً على فتح فلسطين على الخارج وأمام تأثيرات جيران أقوى وهيمنتهم.

٥. أرض القرى: ٣٥٠٠-٢٤٠٠ ق. م.^(١)

نظراً لارتباط فلسطين الوثيق بالعهد القديم باعتباره مسرح القصص والأحداث التى طالما أسرت خيال الغرب، نشأ اتجاه لوصف تاريخ هذه المنطقة وثقافتها بالاستعانة بالمجازات المثالية الحالة. وظل الحال كذلك خاصة فى تناول أقدم أنماط الهياكل الاقتصادية والسياسية المعروفة فى فلسطين القديمة. فكان يفترض أن اقتصاد فلسطين وسياستها يتسمان بالبساطة فى صورتها المثلى. ولم يكن ذلك لأنهما عرفا بذلك، بل لأن الباحثين كانوا يميلون إلى القول بنشأة تطورية من البساطة إلى التعقيد. فصاحب التطور الاقتصادى والسياسى وتجربة التاريخ نفسها درجة أكبر من التعقيد بل الفساد. ومع جنور الدولة والملكية جاء التدنى والانحطاط. هذه المثالية الحالة التى تمجد القيم البسيطة هى انعكاسات لا واعية لقصص العهد القديم نفسها، من قصة جنة عدن إلى الحكاية الأكثر تعقيداً والتى تدور حول جنور الملكية فى سفرى صموئيل الأول والثانى.

وفى تواريخ فلسطين التى كتبت فى الستينيات والسبعينيات، امتد هذا التراث الحال إلى وصف جنور اللغات السامية وحضاراتها فى الشرق الأدنى القديم، فوصفت بأنها ناجمة عن نشأة تطورية من رعاة طلقاء يسكنون الصحراء إلى جماعة حضرية تعاني الفساد والقهر من جانب نخبة متسلطة وثرية. وكان الملوك «مستبدين» و«ظالمين» دائماً، وكانت المدن تصور على غرار سدوم وعمورية.

(١) التحديد الزمنى للتغيرات فى الثقافة من العصر الحجري إلى هذه الحقبة من العصر البرونزى الأول غير مؤكدة. وهناك فترة انتقالية يطلق عليها اسم «العصر النحاسى الحجري» وتقع سنة ٥٠٠٠ و ٢٥٠٠ ق.م.

هذه الصور التخيلية عن الماضي ليس لها صلة بأي واقع تاريخي في العالم القديم أو بأي من الشواهد التي بين أيدينا سواء من علم الآثار أو النصوص القديمة. أما الصورة التاريخية الحقيقية فهي أعقد من ذلك وأكثر تشويقاً. فقد زاد سكان فلسطين عبر القرون وتطورت بها شبكة معقدة من المزارع والقرى والمدن. وكان الانهيار الاقتصادي الحاد مزمناً في المنطقة، إلا أن مثل هذه الكوارث لم تحدث بسبب أي صراع خيالي بين أنواع شتى من الناس. فالمدن والقرى والسلطة السياسية التي نشأت عنها لم تكن تعتمد احتكار فائض الثروة ولا على استغلال أية طبقة دنيا من قبل أية نخبة ظالمة. بل نشأت التجارة والأسواق والهياكل السياسية في فلسطين القديمة من العلاقات بين العديد من جماعات البشر ممن عاشوا في بيئات وأواسط جغرافية متباينة. كما تباينت المواقف من متطلبات هذه المناطق المختلفة بدرجة فاقت تباين المناطق نفسها.

وكانت هناك بعض القواسم المشتركة أثرت في كل سكان فلسطين، ناهيك عن العديد من مناطق الشرق الأدنى القديم وعمومه. إلا أن التغيير التاريخي لم يكن عشوائياً. وكان من بين العوامل المشتركة الأساسية والأسباب المباشرة للتغيير التاريخي تغير المناخ ومدى توفر الموارد الطبيعية وتأثيرها على كفاءة الزراعة والرعي. أما التغيرات التاريخية الواسعة النطاق بما كان لها من تأثير على حقب من التطور أو الاضمحلال في ماضي فلسطين، فإن استقرار الأمطار ووفرة الموارد المائية قد يساعدنا على تبين التغيرات والتطورات الأخرى في المجتمع.

ومن الخطأ أن نعتبر نشأة الزراعة والمجتمع في عالم الشرق الأدنى القديم أمراً عالمياً؛ بل ينبغي أن نتناولها على المستوى الإقليمي. ففي وادي النيل الشديد الخصوبة في مصر، نشأ نمط زراعي يقوم على نظام الفيضان وعلى شبكة للري وصاحبه نظام تسويق مركزي وفعال وموحد على نطاق رقعة شاسعة. وأدى اقتصاد مصر إلى وجود سكاني مكثف ومتجانس وإلى قيام دولة كبرى لها بنيتها السياسية تضم مئات الآلاف من السكان على طول نهر النيل في الوسط. وفي الوقت نفسه فإن الاقتصاد الجغرافي للأراضي الصالحة للزراعة على سهول النيل الفيضانية بأراضيها الغنية المكتظة بالسكان والمتاخمة للأراضي البرية والصحراء ساعد على نشأة بنية سياسية واجتماعية متماسكة وعلى قيام دولة إقليمية مركزية كبرى.

وعلى النقيض من ذلك، كانت الدلتا بتنوع رقعتها من بحيرات ومستنقعات وسهل فيضاني ومناطق رعوية تقاوم الاندماج السياسي، وكانت يسكنها المختلطين من مصريين وساميين غربيين تشكل منطقة عازلة بين مصر الوسطى والمتوسط وبين عالم وادي النيل المصري والعالم السامي في صحراء الشرق وآسيا. ولم تتركز اهتمامات مصر على الدلتا إلا حين تطلعت إلى مد هيمنتها إلى العالم وراء حدودها. ولولا ذلك لتوزعت هذه المنطقة الصعبة اقتصادياً والهامشية بين قرى صغيرة للفلاحين والرعاة كما حدث في جنوب سوريا.

وعلى عكس عالم وادي النيل بزراعته الفيضانية كان جنوب الرافدين بدلتاه المنخفضة ومستنقعاته يتطلب صرفاً ممتداً وتحكماً في الفيضان حتى تصلح أرضه للزراعة. وكانت المتطلبات الزراعية من رى موسع وترع في بلاد الرافدين يتطلب تنظيمًا سياسياً موجهاً مركزياً وإقليمياً لكي ينشأ الاستقرار في المدن والقرى. فنشأت فيها مجتمعات تتركز في مدن مستقلة ومتنافسة في حقبة مبكرة، وأتاحت الإمكانيات السياسية قيام دولة المدينة.

وكانت مدن سوريا تتركز في الوديان الزراعية، مما ساعد على قيام بني السيادة السياسية الموجهة إقليمياً حيث تسيطر كل مدينة على عدد من القرى القريبة منها في تدرج هرمي من التبعية. وبتزايد مكانة التبادل التجاري النولي على سواحل المتوسط، نشأت امبراطوريات تجارية في المدن الساحلية السورية الواقعة على الموانئ الطبيعية العديدة على ساحل فينيقيا، ومنها بيلوس في الجنوب وأوجاريت في الشمال.

وفي السياق الجغرافي المفتت لفلسطين نشأت أنماط مختلفة من المجتمعات ليست بينها قواسم مشتركة. وفي المناخ الأقل حرارة وأكثر رطوبة الذي ساد في أواخر الألف الرابعة والثالثة، ابتكر سكان فلسطين على اختلافهم عدداً من سبل كسب العيش في فلسطين يختلف باختلاف مناطقها إبان إيجادهم لأول نموذج «لاقتصاد البحر المتوسط». فأدت الزراعة وصيد البحر والبر الذي ارتبط بالمستنقعات وسهول الفيضان إلى قيام نمط حياة يختلف عن نظيره الذي نشأ بين حقول الحبوب بالوديان المنخفضة والساحل الساحلي. كما نشأت تراكيب سياسية وتاريخ منفصلة ومتمايزة. بل نشأت اختلافات أكبر على جوانب التلال التي تعيش على الينابيع والمناطق الصخرية وفي الوديان المنعزلة التي تحيط بها الجبال وفي المراعي والواحات. وكمعظم بني البشر، نشأ التعاون والتنافس بين سكان فلسطين القدماء ونشبت بينهم الصراعات كما نشبت بين سائر بني الإنسان.

أدى العصر البرونزي الفنى بالمياه إلى ظهور عدد من المستوطنات الزراعية فى فلسطين تراوحت أحجامها بين أسرة واحدة أو بضع عشرات من الأفراد إلى بلدات تتكون من بضعة آلاف. ووضع هذا العصر نمطاً ثابتاً للمجتمع والهياكل السياسية لفلسطين وساد المنطقة عبر التاريخ. فعلى مدار ما يقرب من ألف سنة، عاش السكان فى مستوطنات وبيوت قروية تقع بصورة مكثفة فى الوديان والسهول الكبيرة الغنية زراعياً. كما تم اكتشاف بقايا منها على المنحدرات الخصبة بالمنطقة الجبلية بوسط فلسطين وعلى قمم التلال والهضاب وضياف البحيرات. ويمكن القول إنه حيثما توفرت المياه بما يكفي لإعاشة السكان فى فصول الصيف الجافة وأينما توفرت التربة الخصبة، كانت تنشأ قرية. ويلاحظ وجود تناسب مباشر بين حجم سكان القرية وإمكانية استزراع منطقة بعينها. وكانت فلسطين أرضاً لصغار المزارعين والقرى.

وفى مستنقعات بئر سبع ووديان يَزْرعيل، كان يتم الاستعانة بنظم قنوات صغيرة لنزح المستنقعات. وكانت هذه النظم تدعم الجهود المحلية والمحدودة للتحكم فى المياه. كما كان يتم حفر شبكات من قنوات الري الصغيرة فى سهول الفيضان وبالقرب من أكبر ينابيع المنطقة، مما كان يساعد على إيجاد مناطق للزراعة المكثفة. وتحولت هذه المساحات إلى مستنقعات نتيجة للإهمال. وفى الألف الثالثة قبل الميلاد، تحولت هذه المنطقة إلى أكثر بقاع فلسطين ازدحاماً بالسكان.

وكان يتم حفر الآبار على طول السهل الساحلى شمال عكا وفى وادى يَزْرعيل وفى منطقة صرف وادى غزة بشمال النقب وفى العديد من بقاع فلسطين حيث يقترب منسوب المياه من مستوى السطح. وعلى التلال وفى معظم المنطقة المطلة على البحر المتوسط فى فلسطين، كان لابد من اللجوء إلى أساليب الزراعة الجافة وتخزين فائض المياه للاستهلاك الأدمى والحيوانى، مما قصر كلاً من الزراعة ونشأة المستوطنات الثابتة على المناطق التى يزيد متوسط مياه الأمطار عن ٢٥٠-٣٥٠ سم سنوياً. وتم اكتشاف بعض القرى على طول أسرة الوديان الجافة حيث توفرت المياه الجارية اللازمة لزراعة الحبوب. وأدى الطابع الصدعى للطبقة الجيرية التى تقع فوقها مرتفعات الوسط إلى صعوبة بناء المهاريج وحال دون استغلال مساحاتها. ولا شك أن وفرة المياه كانت أهم ما ساعد على نشأة الزراعة والحياة القروية فى فلسطين القديمة. وهو أمر متوقع فى منطقة تحدها المراعى والصحراء شرقاً وجنوباً.

وكانت بنية النظام الاجتماعى فى فلسطين تقوم على الأسر الممتدة المتمركزة فى القرية ولها شبكات شخصية ترتكز على ملكية المنازل والحقول والبساتين وتبادل السلع

والمحاصيل وعلى نطاق محدود من التزاوج مما ساعد على نشأة أنساق النسب والعشائر. وكانت الثروة تتراكم من خلال استثمارات طويلة المدى كقطع الأخشاب وتطوير موارد المياه ونظم الري وبناء المصاطب على طول المنحدرات الخفيفة والوديان وزراعة الكروم والبساتين وتحسين القطعان وخلق أسواق مستقرة ونظم ائتمانية. واستغرق الأمر سنوات لكي ينشأ الرخاء، وكان يتوقف على الاستقرار السياسي والاجتماعي. وكانت السلع التصديرية هي المحرك الأول للاقتصاد. وكان على رأس هذه السلع الزيتون الذي كان هو السلعة الأساسية والمصدر الأول لزيت المصابيح في القدم. ونمت القرى في العصر البرونزي المبكر إلى حد كبير وتكون كل منها من بضعة آلاف من السكان. وكانت كثرة من هذه القرى تبنى أسواراً حجرية عالية كحصينات دفاعية حولها. وتنعكس بعض البلدات التي تم اكتشافها نوعاً من التخطيط، ويضم بعضها منشآت عامة وقصوراً ومعابد.

وكان الأغلبية العظمى من السكان وتقدر بتسعين بالمئة تعمل بالزراعة والرعي. وكان الهياكل السياسية الصغيرة والمحدودة إقليمياً تربط البلدة ببعض قرى صغيرة تابعة لها. وكانت قلة من الأهالي تعمل في القوافل والسفن التجارية. وكان تنقل الرعاة يقتصر في العادة على مراعى محددة، وأدت الطبيعة المستقرة لمعظم الأعمال إلى تفتت سكان فلسطين إلى تجمعات صغيرة متعددة يقتصر كل منها بأعماله على منطقته. وبدأ الرعاة الرحل وكثير من أهل الجبال (كالحطابين والصيادين) وعمال المعادن والتجار في تأسيس عشائر ومجتمعات لأنفسهم. وكان هؤلاء يمتون بصلة قرىي للقرويين المستقرين الذين تبادلوا السلع معهم ولكنهم كانوا مستقلين عنهم في الوقت نفسه.

وتمتاز مناطق فلسطين بالتنوع من الناحية الجغرافية وبالعزلة عن بعضها البعض. وكانت أكبر المراكز السكانية فيها بلدات صغيرة تقوم على أسواق، وليست مدناً. وفي المناطق المزروحة بالسكان كوادى يزرعيل وبيت شان، لم يكن لأية بلدة من الحجم أو القوة السياسية ما يكفي لفرض سيطرتها ولو على منطقتها، ناهيك عن فرض المركزية على بقاع فلسطين الكبرى. وساعد هذا التنوع على ظهور بلدات مستقلة سياسياً على رأسها سادة أو جماعات محلية من شيوخ ورثوا السيادة. وكانت هناك نخبة صغيرة تتولى التجارة والدفاع. وكان نظام السيادة في فلسطين والذي يقدم فيه السيد الدعم والحماية في مقابل الولاء والطاعة يقوم على التزامات شخصية من جانب الأفراد. ونشأت التطورات السياسية الإقليمية والبيئية بالتدرج الهرمي للتحالفات. وكانت هذه التحالفات تقوم على الاعتماد المتبادل الاقتصادي بين قرى وبلدات ذات حكم ذاتي والذي كان يميز «اقتصاد البحر المتوسط».

وبدلاً من نمط حكم الدولة البيروقراطية كما كان الحال في مصر وبول المدن ببلاد الرافدين، حالت الهياكل السياسية القائمة على العلاقة بين السيد والتابع بمراكزها السكانية الصغيرة وتنوعها الجغرافي المفتت دون نشأة نظام الدولة وراء الإقليمي حتى نهاية العصر الهليني. وكانت الإجراءات الدفاعية في فلسطين تنظم محلياً. فكان يتم تشييد الأسوار الدفاعية بحيث كانت مستوطنات العصر البرونزي المبكر تشبه مدن الحصون، في حين لم يكن هناك وجود للجيش، سواء بغرض الغزو أو الدفاع.

ولم تكن ثمة قوى سياسية كبرى في فلسطين في العصر البرونزي. فحال تنوع المنطقة وعدم وجود مراكز سكانية كبيرة دون فرض أي من الدول المجاورة القديمة لهيمنتها عليها قبل الحكم المصري في القرن الخامس عشر قبل الميلاد. فكانت أرض فلسطين خليطاً من القرى المستقلة والمتعاونة فيما بينها.

٦. عن المدن والتجارة

كان عالم فلسطين في العصر البرونزي والذي نشأ عن الاقتصاد المتوسطي يعمل بكفاءة على الرغم من تنوعه. وكان هذا يعزى إلى التبادل التجاري الذي قاد الاقتصاد وإنتاجيته التخصصية. وكانت الملكيات الصغيرة والحكم الذاتي والاعتماد المتبادل هي أسس اقتصاد فلسطين. فكان الراعي يقايط المزارع والمزارع يتبادل محاصيله مع زراع الكروم والزيتون ومع تجار المدن وحرفييها. وساعد هذا الاعتماد المتبادل الذي جمع بين العديد من أنواع البشر على اختلاف مشاربيهم على الربط بين بقاع فلسطين؛ فربط المرتفعات بالسهول والمزارع بالمرعى.

وكان فلاح العصر البرونزي ينتج المحاصيل الزراعية الرئيسية. وكان الصوف والكتان واللحم والجبن والسمك والحبوب (خاصة الشعير والقمح والذرة) والفواكه وزيت الزيتون والنبيد والخشب والفخار والملح والجلد والخيش وأنوات القدح والنحاس والفيروز من المنتجات الأساسية في أسواقها. وكان يقوم على إنتاجها أناس يفلحون أرضهم ويرعون قطعانهم بأنفسهم أو متخصصون يعملون في أكواخ. ولم تعرف فلسطين عصابات العبيد أو المجتمع الطبقي بصورته المعروفة. كما لم تعرف الملوك الكبار. بل كانت الأسرة التي تعيش في قرية أو بلدة ذات حكم ذاتي هي المعيار السائد. كانت العبودية موجودة، إلا أن العبد الرقيق فيها كان ينتمي للأسرة ويمثل جزءاً منها. وعرفت فلسطين الفقر، إلا أن الفقر فيها كان جزءاً من كيانها وليس بنيتها

الاجتماعية. وكان الفقراء فيها هم من كانوا خارج البنية الاجتماعية كالفرياء والمديونين والأرامل واليتامى.

وساعدت المحاصيل الأساسية على ربط فلسطين بمصر في الجنوب وبفينيقيا وسوريا والفرات في الشمال والشمال الشرقي. وكانت التجارة الدولية البرية ضئيلة في معظم فترات العصورين البرونزيين الأول والوسيط. وكانت التجارة بين مصر وسوريا بحرية في المقام الأول. وكانت التجارة مع بلاد الرافدين تتم عبر بلدات الحدود كحازر التي كانت سورية (كتل دان القريبة منها) أكثر من كونها فلسطينية. وكانت معظم التجارة البرية الأخرى إقليمية. وكانت هناك أسباب لذلك. ففي معظم تلك الحقبة التي دامت حوالي ألف وخمسمئة سنة، لم تكن بفلسطين مدن حقيقية، بل كانت هناك قلة قليلة من البلدات الحقيقية.

وكانت السلطة السياسية في فلسطين - وما يملكها من قدرات عسكرية - تتركز حول إقطاعي ثرى يتمثل في رجل واحد أو أسرة تحدد سيادته حقوق تابعيه وسلطاتهم. فكانت سلطة قائمة على الشخصية والنفوذ والولاء الشخصي، ونادراً ما كانت تتجاوز حدود مناطق فرعية محدودة للغاية. فلم تكن هناك سلطة عسكرية أو سياسية تسيطر على وادي يَزْعِيل أو بيت شان مثلاً. وكانت هناك عشرات البلدات تتنافس على النفوذ في المناطق الخصبة من السهل الساحلي. وتميزت فلسطين بالحصون حتى في أكثر قرأها تواضعاً. وتدل هذه التحصينات على وجود قواد مستقلين متنافسين. وكانت قلة من البلدات وقلة من الهياكل السياسية تتحكم في بضعة آلاف من السكان، بل بضع مئات في الغالب. وكانت القرى الحصينة المتناحرة تتنافس وتتعاون فيما بينها على التجارة والنفوذ كل في ظل سيدها. وفي فترات الصراع، كانت تعقد التحالفات. وكانت المعارك تنشب، ولكن ليس بين صغار الأمراء القادرين على السيطرة على أى قسم كبير من هذه المنطقة المعقدة.

ومع أن مؤرخي فلسطين القديمة يشيرون عادة إلى بلدات فلسطين القديمة باسم «دول المدن» وإلى حكامها باسم «ملوك»، فإن كلا هذين المصطلحين مضلل. فاللفظ المقابل لكلمة «مدينة» في العبرية له نطاق واسع يماثل مقابل كلمة «مكان» أو «مستوطنة». وقد يعنى «مسكن» أو «قرية صغيرة» أو «بلدة» بل قد يدل على مجموعة خيام متناثرة. ولفظنا الحديث يضلل أكثر مما يترجم. فهو يستخدم في الإشارة إلى بابل أو نينوى وهما مدينتان كبيرتان يسكنهما ربع مليون نسمة أو يزيد. وقد يشير إلى أصغر قرية يسكنها عشرة أفراد أو أكثر في مرتفعات الجليل. كما أن اللفظ الذي

يترجم بمعنى «ملك» قد يشير إلى فرعون مصر بقوته وحكمه التليد لعدة ملايين من البشر وإلى شيخ أية قرية صغيرة ذات حكم ذاتي. ومن الباحثين من يوصي باستخدام كلمة «شيخ قبيلة»، إلا أنه حتى هذه الكلمة تعد مبالغاً فيها ولا ينبغي أن تطلق إلا على بعض من أقوى حكام فلسطين.

كانت معظم قرى فلسطين مستقلة كل عن الأخرى. وكانت محصنة وتخضع لحكم سادة مستقلون كل له جماعته وأتباعه وعائلته الفرعية. وكانت سلطة السيد تمتد قدر امتداد نفوذه وحمايته الشخصية. وكان يتم تقديم الحماية والولاء من خلال تعهدات شخصية ويتم الإبقاء عليهما بالتزامات متبادلة. وكانت هذه الالتزامات تتضمن النهج الأبوي من ناحية، والطاعة المطلقة من ناحية أخرى. وكان نقض الاتفاقات يؤخذ مأخذاً شخصياً، أي من قبيل الخيانة.

وكان لكل بلدة سيدها وحاميها أو «أبوها الروحي». وكانت التحصينات الهائلة والسريعة التشييد التي عجت بها فلسطين حتى نهاية العصر البرونزي الوسيط هي السمة المميزة لحماية «العائلة»، وبسبب هذه الاستقلالية الممتدة، كانت التحالفات السياسية الأكبر التي تجمع بين مناطق أوسع نطاقاً تتسم بالهشاشة وتقتصر على حالات الاحتياج الخاصة.

ولم يكن لسلطة الدولة أي وجود في أي نمط محلي في فلسطين. فبينما كان الرعاة المحليون يسبقون حمايتهم على التجارة المحلية والإقليمية، كانت التجارة على مسافات متباعدة خارج نطاق حمايتهم. فكانت التجارة البعيدة المدى تعتمد على القوى الكبرى وبول الهلال الخصيب، أي مصر وسوريا والرافدين، وكان نفوذ مصر يمتد ليخلق تجارة دولية على ساحل المتوسط وعبر سهول فلسطين ويحراً مع فينيقيا وبراً مع ساحل فلسطين الجنوبي. وكانت مدن سوريا الداخلية كإبلة وحماة وحلب وماري ودمشق وحازر تمد تجارتها من حين لآخر إلى سهول في يزرعيل والأردن. وبدأت طرق التجارة الدولية الكبرى التي كانت تربط بين وادي النيل وسوريا والأنافول ووادي الفرات برأ في استخدام فلسطين وسيناء كجسر بري. وفي العصر البرونزي المتأخر، كانت هذه التجارة الدولية البرية من نتائج التعاون والتنافس بين الامبراطوريتين المصرية والحيثية. وكان لهذا التنافس دور كبير في تحديد جزء كبير من مستقبل فلسطين السياسي.

وفي القرن الخامس عشر قبل الميلاد، كانت هناك ثلاثة طرق رئيسة تعبر فلسطين:

١- طريق حورس. كان هذا الطريق المتجه من الشمال إلى الجنوب يتجه من دلتا النيل عبر الصحراء الشرقية إلى السويس، ثم يسير بمحاذاة الضلع الساحلي الشمالي لسيناء شرقاً إلى غزة حيث كان ينعطف شمالاً ليسير بمحاذاة سهل فلسطين الساحلي إلى عسقلان وأشدود ويافا. وكانت الطرق الفرعية على طول وادي غزة تربط الطريق العام بالمستوطنات المتناثرة في شمال النقب ومركزها أَراد. وإلى الشمال، كان الوادي يربط الطريق العام ببلدات لكيش وجيزر. وكان وادي أيالون يربط أورشليم وبيت شيمش بالساحل. وكان الطريق الساحلي ينعطف في اتجاه شمال شرقي ليعبر مرتفعات الحديد عن طريق معبر مجدو ليخترق يَزْعِيل ليأتي بالتجارة المصرية إلى متناول بلداته وقرى الجليل الأدنى إلى الشمال. وكان الطريق يتشعب عند الحافة الغربية لوادي يَزْعِيل، فيتجه فرع منه غرباً بحذى ناهال قيشون إلى تل أبو حوان وتل كيسان وبلدة عكو وموانئ فينيقيا المزدهرة التي كانت تمثل مراكز ربط حيوية للنقل البحري بشرق المتوسط. فمنها كان يتم مد وصلات إلى مصر وقبرص وسوريا والأناضول ومنطقة إيجة.

أما الطريق العام فكان يستمر شرقاً بحذى الحافة الجنوبية لوادي يَزْعِيل من مجدو وتانخ ومنها إلى بيت شان ووادي الأردن. وباتجاهه شمالاً بحذى الجانب الشرقي من بحر الجليل، كان الطريق يصل إلى صدع الأردن الشمالي. فكان يربط مستوطنات العصر البرونزي الكبرى كبيت بيره وتل كنيرت بحازر و دان. وكان يستمر داخل وادي البقاع بלבnan إلى مدينتي حماة وحلب بسوريا. وكان هناك طريق ثانوي يمر ببيت شان ثم يعبر الأردن بالقرب من بيلا ثم يسير باتجاه شمالاً شرقي إلى وادي زرقا ثم يعبر الجولان إلى دمشق حيث كان الطريق العام يلتف حول الحافة الشمالية من مرتفعات جبل بَشْرَى ثم يعبر مراعي سوريا الكبرى لينتهي بالفرات وحران.

٢- عبور الصحراء. كان الطريق العام الثاني الذي كان يربط بقاع فلسطين بالتجارة الدولية يدخل سيناء من شرق الدلتا شمال البحيرات المرة مباشرةً. فكان يعبر سيناء بمحاذاة المنحدرات الشمالية الغربية لشمال سيناء وصحراء وسط النقب إلى يَنابيع قادم برنيا. وبعد الاتصال بطريق فرعي متجه إلى أَراد، كان هذا الطريق ينحدر نحو صدع الأردن جنوب البحر الميت مباشرةً قبل أن يتجه شمالاً بحذى الساحل الغربي إلى يَنابيع عين جدى ثم إلى أريحا، ثم يتجه شمالاً بطول الأردن إلى بيت شان والشمال.

٣) طريق الملوك. كان هذا الطريق العام البرى الثالث يترك وادى النيل عن طريق وادى طميلات ويعبر سيناء من شمال سلسلة جبال سيناء مباشرة عن طريق وادى فيران والينابيع القريبة من دير سانت كاترين الحالى. وكان هذا الطريق يربط مناطق التعدين بسرابت الخادم وطمنة ووادى عربة والموانئ البحرية المطلة على الخليج بالقرب من إيلاث والعقبة الحاليتين. وكان هذا الطريق ينحط شمالاً عند العقبة، ثم يتجه غرب المفيض بحذى مضبة ما وراء نهر الأردن ويتبع حزام المراعى الضيق الذى يشكل الحافة الغربية لصحراء الجزيرة العربية. وكان «طريق الملوك» يتفادى المعابر الوعرة لنظام الصرف فى منطقة ما وراء نهر الأردن ليربط رعاة مناطق أنوم ومذاب وعمون وجلعاد والجولان وفلاحيتها بالتجارة فى طريقه إلى دمشق.

وكانت القرى الكبيرة والبلدات التى ترتبط بهذه الشبكة المعقدة فى العصر البرونزى المتأخر من أكثر مراكز الأسواق الإقليمية فى فلسطين استقراراً. وعادت التجارة الدولية بالرخاء على اقتصادياتها جميعاً. فساعدت على التوسع وعلى المزيد من التخصص، وتطورت الحرف وما يتصل بها من نشاطات موجهة إلى خدمة طرق التجارة ومن أهمها تربية حيوانات الجر والدبابة وما يتصل بها من صناعات. وسرعان ما نشأت البلدان المزدهمة بالسكان وتحولت إلى مراكز إقليمية احتكرت منافذ مناطقها إلى الأسواق الخارجية. وباعتماد هذه المراكز على الصناعات الإقليمية واحتياجات سكانها فى التجارة، حققت الرخاء والتوسع من خلال نشر سيطرة المنتج الواحد كالزيتون والخشب والكروم وزراعة الزيتون وعصر النبيذ والصباغة والنسيج والفخار وما إلى ذلك، مما ساعد على زيادة الرخاء وزيادة الاعتماد على ثروات التجارة الدولية، وأخيراً على الامبراطورية المصرية التى كانت تتحكم فيها.

كانت صلات فلسطين بالطرق البحرية المصرية والفينيقية تتم من خلال بلدان الموانئ فى الشمال الغربى. وفى منطقة حيفا الحالية وعلى طول ساحل المتوسط الشمالى، أقامت تجارة فينيقيا صلات حيوية مع عالم المتوسط كله. لذا فقد امتدت سلسلة من المدن العامرة بالرخاء من تل أبو هوام جنوباً حتى الكرمل وتضم تل كيسان وعكو وصور وسريتا وصيدون وبيروت وبلوس وأرثاد وأوجاريت. وأدت الاحتياجات الفنية لبناء السفن والملاحة إلى نشأة بلدان فينيقية أصبحت مراكز للتجارة والحرف. وساعد الطابع العالمى المتعدد اللغات لهذه البلدان على سرعة تحولها إلى المراكز الحضرية الحقيقية الوحيدة فى فلسطين. وساعدت اقتصادياتها وتقاليدها الانتقائية على تحويل فينيقيا إلى مركز الثقافة الفلسطينية، فكانت فينيقيا هى المصدر الوحيد

لثقافة فلسطين. ومن هذه الموانئ دخلت حضارة العالم الخارجي تدريجياً إلى بقاع فلسطين الزراعية والرعوية.

ومع أن فلسطين ظلت بقعة منعزلة غارقة في الجهل طوال العصر البرونزي، فإن هذا لم يكن حال فينيقيا؛ فقد كانت مدنها تشبه مدن سوريا الكبرى. ونشأت ثقافة فنون كتابية لها مكانتها في أوجاريت في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وحدث تواصل منتظم بين الكتاب في بلدان فلسطين الكبرى من بيلوس وشكيم وأورشليم وبين البلاط المصري. وكانت الكتابة قد عرفت منذ أمد بعيد في سوريا وفي سوق بلدة إبلة منذ القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد، وتم اكتشاف بعض النصوص من الألاغ إلى مجنو.

كانت الكتابة تستخدم في معظمها لأغراض تجارية. فاتخذت شكل حسابات وعقود، واستخدمت للاتصالات السياسية والعسكرية. وكانت معظم أشكال الكتابة تنقسم بالتعقيد حيث كان يتم استخدام تراكيب من الرموز والعلامات المسمارية. وكانت الكتابة والقراءة تتطلبان مهارة خاصة وسنوات من التدريب. وكانت قاصرة على الموظفين الذين كانوا يخدمون المصالح التجارية ويلاطون الدول الملكية.

وكانت فينيقيا في طليعة الطريق إلى انتشار القراءة والكتابة من خلال ابتكار الألفبائية. فنجد في أوجاريت ألفبائية كاملة مدونة برموز مسمارية ترجع إلى العصر البرونزي المتأخر. وكانت هناك نظم مماثلة في سوريا وفلسطين. ولا يزال الغموض يحيط بابتكار الألفبائية الطولية التي شكلت أساس العبرية والآرامية بل اليونانية واللاتينية من خلال الفينيقيين، ولكن يبدو أنها نشأت عن وصل رموز الكتابة المصرية. وفي العصر البرونزي، كانت القراءة والكتابة من سمات الامبراطورية المصرية أو التجارة الفينيقية وأنشطتهما الأدبية. ولم يحقق سكان فلسطين الكثير من تلك التطورات إلى أن شرعت آشور في استخدام الآرامية كلغة مشتركة لامبراطوريتها. فطوروا نظاماً من الكتب والمدارس على مدار القرنين الثامن عشر والسابع عشر.

الفصل السادس

اقتصاد بحر متوسطى

١. الفلاحون والرعاة واقتصاد متحول: ٢٤٠٠-١٧٥٠ ق. م.

تعد مناقشة الاستخدام المبكر للغات السامية فى أسيا وعلاقتها بالمتحدثين باللغات الأقرب أسىوية فى مستوطنات العصر الحجري الحديث بشمال أفريقيا ضرورية للوقوف على الطبيعة المحلية لسكان فلسطين ونشأة اللغة العبرية واللغات القريبة منها، وأو أن التطور التاريخى لشعب من الشعوب يشمل الكثير غير لفته. كما تمتد جنور واضعى تراث العهد القديم فى الأرض التى عاشوا عليها وفى أنماط الحياة الاقتصادية والاجتماعية التى نشأوا فى ظلها. لذا فإن جنورهم راسخة وينفس العمق فى أرض فلسطين ونهلوا من نفس الثقافة السامية الغربية القديمة التى نهل منها جيرانهم فى سوريا.

ظلت نواتر البحث فى العهد القديم والآثار حتى أواسط السبعينيات ينظرون إلى الحقبة الفاصلة بين العصرين البرونزى الأول والبرونزى الوسيط من منظور النظرية القديمة التى تقوم على حدوث هجرة للبدو الساميين من الجزيرة العربية. ومنهم من ربط هذه النظرية بالنصوص المسمارية والمصرية التى تشير إلى عمورو وعمو. وكان المؤرخون قد صنعوا تاريخاً للهجرات والفتوحات العمورية التى سادت الهلال الخصيب من الخليج العربى إلى دلتا مصر. وكان من المعتقد أن هذه القبائل الببوية قضت على ثقافات العصر البرونزى المبكر بكل من الرافدين وفلسطين وأنها صنعت العصر الوسيط الأول فى مصر وأنها أدت بعد قرون إلى ظهور هيمنة عمورية بين دول الرافدين بسوريا وفلسطين. وكان علم آثار العهد القديم يربط هذه «الحركة العمورية» بحكايات الآباء التوراتيين وقصص إبراهيم ويعقوب. فقرأوا بين سطور القصص تاريخاً لحركات الشعوب.

وبذلك اختلقوا تاريخاً مزدوجاً لجذور شعب إسرائيل القديم؛ تاريخ لهم كبداً من شمال بلاد الرافدين في أوائل الألف الثانية، والآخر كرماء شبه بدو في أواخر العصر البرونزي، حوالي سنة ١٢٠٠ ق. م. وكان هذا التاريخ يعتمد على قصص توراتية منتقاة بعناية لإضفاء قدر من التماسك عليه. فانتقل إبراهيم من أور بجنوب بلاد الرافدين إلى حران في الشمال؛ ومنها دخل «كنعان» ومعه أسرته. إلا أن يعقوب وأسرته هبطوا مصر فيما بعد حيث أصبح إسرائيل، ثم عاد إلى فلسطين في ظل يشوع. وكان من المعتقد أن هذه القصة تعكس غزواً ثانياً لفلسطين من قبل شعب إسرائيل الذي شارك في هجرة «أرامية» أوسع نطاقاً أدت إلى نشأة شعوب ما وراء نهر الأردن.

ولم يكن هذا من قبيل التوفيقات التاريخية أو إعادة بناء تاريخية على أساس المناقشة؛ بل كان تأكيداً للتوافق والتوحد بين قصص العهد القديم المنتقاة والبيانات الأثرية. ومع ذلك فإن قصة العهد القديم هي التي أضفت التماسك والاستمرارية على هذا التاريخ وليس البيانات الأثرية. وكان تداعي هذا التوفيق مفاجئاً وحاسماً في أن معاً. وبالتسليم بأن اللغة الأفرو آسيوية هي أم اللغات السامية كان لا بد من التخلي عن الصورة الرومانسية للجذور العربية وتبخرت الهجرات المتعاقبة «لعموريين» و «الآراميين» من رعم الجزيرة العربية الخصب. وساعدت الأفكار القديمة عن الفتوحات المؤرخين على الاستعانة بقبائل البدو لمحو الثقافات القديمة وبدء ثقافة جديدة. وبذلك فقد تحولوا عن العصر البرونزي المبكر إلى الوسيط، وعن عالم الكنعانيين في العصر البرونزي المتأخر إلى عالم جديد لشعب إسرائيل في العصر الحديدي. ويتفسير هذه التحولات بدون الفتوحات العمورية والآرامية، انضمت استمرارية الثقافة. ومهما كانت الاختلافات - وهي لم تكن اختلافات كبرى كما سعت كتب السنين والسبعينيات أن تقنعنا - فمن الأفضل تفسيرها كتغيرات داخلية وتطورات في الاقتصاد.

والتحول من فلاحين يعيشون في القرى والبلدات إلى رعاة يعيشون في أنماط من البداوة الموسمية يعزى إلى اختلاف سبل السعي إلى الرزق. وقد نشأت هذه الاختلافات في فلسطين بتكرار محاولات التكيف مع التغيرات المناخية والبيئية. وتعزى سيطرة نمط بعينه على غيره من الأنماط إلى تأثير التجارة التي اعتمد عليها اقتصاد فلسطين المتوسطى كله. ولم يحظ السكان كلهم بالاستقرار إلا بقدر مرونتهم. فلجأوا إلى العديد من أنماط البداوة والاستيطان حسب احتياجات المنطقة التي وجدوا فيها والتغيرات المؤقتة في المناخ والاقتصاد.

كان الرخاء الذي جاء به اعتدال المناخ في الألف الثالثة إلى جنوب الشام فائتقاً. واستمر هذا الرخاء حوالي خمسمئة سنة. وفي حوالي سنة ٢٤٠٠ ق. م. تلقى اقتصاد جنوب فلسطين دمعاً كبيراً بانتعاش التجارة مع الحضارة المصرية الكبرى في عصر المملكة القديمة التي بنيت فيها الأهرام. أما شمالها فكان شديد الارتباط بسوريا.

وبزيادة معدل سقوط الأمطار في العصر البرونزي المبكر، نشأت في سيناء ووسط النقب وجنوبه - وهي مناطق صحراوية تتخللها مساحات من المراعى - نطاقات واسعة من المراعى متصلة بالمناطق الرعوية التي شملت غرب الجزيرة العربية وجنوبها. وأدى الرعى المستمر إلى ربط هذه المناطق بالمراعى السوري الكبير في الشمال. ونشأ شعب من الرعاة في منطقة شاسعة امتدت على طول ضلعي الشام الشرقي والجنوبي. فبدأت زراعة القمح والشعير على منحدرات سفوح التلال والوديان؛ وأدى وجود الفيروز والنحاس والنظرون والقار إلى قيام أعمال إضافية لهؤلاء الفلاحين الرعاة في مواسم البطالة على سواحل البحر الميت وجنوب وادي عربة ووسط سيناء، فوجدوا الصلات اللازمة مع طرق التجارة التي اعتمد عليها هؤلاء السكان.

وانهار هذا الرخاء في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد، ودخلت منطقة شرق المتوسط بأكملها حقبة طويلة من الجفاف هددت بقاء شعب يمكن القول إن رخاءه السابق ونموه المتصاعد كان هو نفسه مسؤولاً إلى حد ما عن هذا الانهيار. فقد ساعد رخاء جنوب فلسطين على الحد من قدرة سكانها على إدراك التأثير المدمر للجفاف على الاقتصاد.

ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما حدث في بلدة أراذ في العصر البرونزي المبكر. فكانت هذه البلدة مستوطنة كبيرة وغنية بجنوب فلسطين. وكان امتداد المراعى التي تفصل المساحة الزراعية عن الامتداد الكبير للصحراء من سيناء إلى الجزيرة العربية قد أنشأ نمطه الخاص للزراعة والاستيطان. فامتدت المنطقة شبه القاحلة عبر المراعى من سهل عسقلان الساحلى إلى غزة وشرقاً عبر بئر سبع وأحواض أراذ. ونظراً للجفاف وعدم انتظام سقوط الأمطار، فقد تعذر الاستيطان الدائم بها طوال العصر البرونزي. ونشأت قرى المنطقة وبلداتها جميعاً تقريباً في البقاع الشمالية بالقرب من وديان الصرف الكبرى. ويبدو أن هذه القرى أيضاً كان لها اقتصاد يوازن بين رعى الأغنام والماعز المقاوم للجفاف وزراعة الحبوب. لذا فإن المساحات التي نشأت عن القرى في تلك المنطقة كانت أكبر نسبياً والكثافة السكانية أقل كثيراً منها في بقاع الشمال الزراعية.

وكانت البلدات الكبيرة كثراد بمثابة ثغور جنوبية وأسواق للسكان من بدو المراعى. وواحات النقب وسيناء ومرتفعاتهما ممن كانوا يعيشون على رعى الأغنام والماعز ويدعمون مواردهم بالزراعة المتناثرة فى أسرة الوديان. ومن الشواهد الكبرى المستمدة من الحفريات وأنماط الاستيطان فى هذه المنطقة الشاسعة أن بداية الجفاف أتت بتحول أشبه بالكارثة. وكان الباحثون فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات يتطلعون إلى تحليل هذه الكارثة بسيناريو عن غزو رعاة العموريين البدو للمنطقة من المراعى السورية ومن شمال الرافدين، إلا أنه لم يكن ثم دليل على ذلك. والأسوأ أن هذه النظرية لم تحل الانهيار شبه التام لأفضل مراعى المنطقة.

تكمن جذور الكارثة التى استمرت طوال العصر البرونزى المبكر بجنوب فلسطين فى فلسطين نفسها؛ فى رخائها وأكبر بلداتها والتزايد السريع لسكانها. ولم يكن رخاء أراد فى الربع الثانى من الألف الثالثة على النقيض من فقر حوض أراد وخوائه فى الربع الأخير من نفس الألف الثالثة وحسب، بل كان سبباً فيه. ففى ذروة رخاء العصر البرونزى المبكر، شهدت فلسطين تزايداً سكانياً غير مسبوق. وتم اكتشاف بلدات تزيد مساحتها عن الخمسة هكتارات ويقتننها عدة آلاف من السكان فى العديد من بقاع فلسطين الخصبة. فتناثرت القرى الصغيرة فى المناطق التى توفرت بها التربة الخصبة والمياه، وتوغل العمران إلى مرتفعات وعرة حيث شيدت الأسوار والحصون على طول وديان الصرف القليلة الانحدار. كما توغل سكان العصر البرونزى المبكر إلى ما وراء تلك المناطق المتميزة. فنجدهم فى مناطق الرعى التى لم تكن تتحمل سوى عدد محدود للغاية من السكان ولا تصلح للزراعة إلا فى مواسم محدودة.

أدى التزايد السكانى شبه الثابت إلى تزايد عدم استقرار المستوطنات. فمع التزايد، أصبحت مستوطنات المناطق الهامشية تعتمد على اعتدال المناخ وظروف التربة، وزادت كثافة الرعى وزراعة المحاصيل، وقصرت فترات راحة الأرض والفترات اللازمة لكى تستعيد الأرض خصوبتها، وتم استزراع أراضٍ أقل خصوبة عوضاً عنها. وفى المناطق الزراعية الرئيسة تصاعدت ضغوط الهجرة مع اقتراب الكثافة السكانية من أقصى درجاتها. وانتقلت هذه الهجرة إلى مناطق جديدة على المرتفعات وفى المراعى والبلدات بل إلى بقاع غير زراعية، مما أدى إلى تزايد الضغوط على القطاع الزراعى. وفى الوقت نفسه، بدأت قدرة هذا القطاع على تلبية الاحتياجات المتزايدة عليه. وأدى نمى البلدات إلى التضخم وأصبح انهيار الاقتصاديات المرهقة أمراً مألوفاً مع تزايد الجفاف. وربما كانت الكارثة أفدح فى المناطق الهامشية التى تعتمد الزراعة

فيها على الزراعة الجافة والتي كانت التغيرات المناخية العادية من سنة إلى أخرى تؤدي إلى فترات متكررة من ضياع المحاصيل بسبب الجفاف. كما أن أي نقص ولو بنسبة ١٥ إلى ٢٠ بالمئة في منسوب سقوط الأمطار في هذه المناطق النادرة الأمطار كان يؤدي إلى كارثة؛ فقد يؤدي إلى ضياع كثير من المحاصيل. وفي المناطق التي كانت تحظى بقدر كافٍ من الأمطار، لم يكن هذا التذبذب يؤدي إلا إلى قدر من الضغوط على الإنتاج.

وكان الإفراط في استغلال الأراضي الهامشية وتزايد الطلب على المياه وطول فترات الجفاف يؤثر بشكل مباشر أيضاً على منسوب المياه، فكان تناقصه يؤدي إلى جفاف النياابيع والآبار الضحلة. وفي المناطق الساحلية، كان يؤدي إلى تزايد ملوحة المياه الجوفية. وبانفتاح مناطق أكبر مساحة، أخفقت الأراضي الفقيرة في إنتاج محاصيل وفيرة وثابتة، وهو ما ساعد المزارعين على تقصير فترات راحة الأرض بل على هجرها لتعويض خسائرهم. وبالتالي عن نظم راحة الأرض زادت نسبة ملوحتها وتدهورت إنتاجيتها. وفي المناطق الهامشية المكتظة بالسكان كحوض أراد، أدى انتشار الجفاف في أواخر العصر البرونزي المبكر إلى فشل الزراعة، بل إلى تزايد استهلاك المراعى من قبل القطاع البدوي من السكان المرتبط بالبلدة. وأدى استهلاك المراعى إلى تآكل التربة وتعريتها.

وانخفض منسوب مياه حوض أراد وانهارت معه فرص بلدة أراد في البقاء. ومع بدأ نقص الغذاء أدى خطر انتشار الجوع إلى نمو البلادات التي كانت هي المصدر الأول لنقص الغذاء. فكانت للبلادات ضرورية سياسياً. وأصبحت قدرتها على فرض الاستقرار والسيطرة وتنظيم الموارد من متطلبات البقاء. حتى المجاعات القصيرة المدى التي انتشرت في منطقة شاسعة كانت تعرض مخزون البلادات لخطر النضوب مما أدى إلى تحريك الصراعات السياسية والحروب. وكان طول فترة عدم الاستقرار كفيل بأن يقطع سير الحياة العادية ويؤدي إلى انهيار داخلي للاقتصاد المحلي وقد يؤدي في نهاية الأمر إلى النزوح عن مناطق بأكملها. وقد انهارت عدة مناطق من فلسطين قبل نهاية الألف الثالثة. ولعل مناطق المراعى التي كانت أكثر البقاع هشاشة كانت هي أول المناطق التي هجرها سكانها. وأدى طول فترات الجفاف إلى تغيير صورة فلسطين كلها.

أما الضلع الجنوبي من سوريا فقد دخل حقبة أخرى من الجفاف الشديد أدت إلى تعطيل الاقتصاد الزراعي وحوث قلاقل أهلية وصراع سياسي في المنطقة الممتدة من

مصر إلى دول مدن جنوب الرافدين. وتعرضت المناطق الزراعية المكتظة بالسكان في فلسطين للدمار. كما أدى زحف المراعى إلى إجبار فلاحي المنطقة على اتخاذ أنماط حياة أقرب إلى حياة البدو. فزادت الزراعة المتناثرة ورعى الأغنام والماعز، خاصة في المرتفعات والجنوب القاحل. وزحفت حدود الجفاف التي عزلت الأراضي الصالحة للزراعة بدون رى عن المراعى باتجاه الشمال. ولم تنتج الزراعة الكاملة إلا في المناطق الأغنى بالمياه. وتمكن عدد قليل من مزارعى الوديان بشمال الأردن وبيت شان ووديان يزرعيل من النجاة من الجفاف باعتبارهم فلاحين مستقرين، بينما اضطر غيرهم إلى النزوح. وحتى أغنى وديان فلسطين بالمياه لم تتمكن إلا من إعاشة قرى صغيرة.

وحال انخفاض منسوب المياه والملوحة وتآكل التربة دون استرداد الأراضي الهامشية لعافيتها بسهولة. وتقلص عدد سكان فلسطين ككل نتيجة للجوع والحروب والهجرة، وتركزوا في أغنى المناطق الزراعية، خاصة تلك التي ساعد الرى على استمرار خصوبتها. ومع ذلك كان الاقتصاد محدوداً وقروياً ومنعزلاً عن العالم خارج فلسطين. وقد يستدل من عدم وجود بنى دفاعية حقيقية حوالى سنة ٢٠٠٠ ق. م. على عودة الاستقرار وانحسار الضغوط السكانية التي تسببت في الانهيار.

وفى مواجهة الجفاف والجوع الذى واكب سنوات الكوارث المتتالية، اضطر السكان إلى توسيع نطاق استثمارهم فى القطعان حيث كانت أقل تأثراً بخطر الجفاف. لذا فقد انتشروا فى جماعات أصغر عدداً فى منطقة أكبر مساحة. ونتيجة لهذا الجفاف الذى ساد الربع الأخير من الألف الثالثة قبل الميلاد، تحولت البداوة والزراعة المتناثرة إلى نمطى حياة ثابتين فى مناطق الرعى بفلسطين الكبرى. واضطر المشردون من بلدات المناطق الداخلية وقراها إلى النزوح إلى الأطراف المهمشة من منطقة المتوسط من أجل البقاء. وأقام النازحون مئات من القرى الصغيرة على طول مرتفعات وسط النقب فى بقعة لم يحدث أن أوت سكاناً مستقرين من قبل ولم يكن بها سوى مستوطنات صغيرة للرعاة وفى الفترات المطيرة فى العصر البرونزى المبكر فقط. واضطر العديد من العائلات إلى النزوح عن فلسطين الكبرى إبان حقبة الجفاف هذه التى اختتمت بها العصر البرونزى المبكر. فنزحوا باتجاه الشمال الشرقى إلى مرتفعات جبل بشرى بمراعى سوريا الكبرى، فى حين نزح غيرهم إلى واحات صحراء الجزيرة العربية وقدر لهم أن يعودوا إلى أطراف فلسطين كعرب بعد ذلك بألف سنة.

كانت هذه النواثر من الانهيار الاقتصادى وعدم استقرار الزراعة فى المنطقة من الأحداث المتكررة فى تاريخ فلسطين. وكانت تتخللها حقب من الرخاء والاستقرار

المكثف. وكان العصر البرونزي المبكر الثاني والعصر البرونزي الوسيط الثاني وربما العصر البرونزي المتأخر الثاني والعصر الحديدي الثاني كلها تتسم بوفرة نسبية ونمو في عدد السكان وبالمركزية السياسية. وقد تدل هذه الحقب من الرخاء على إمكانات فلسطين الاقتصادية. وينتهي مصير كل حقبة منها - العصر البرونزي المبكر الرابع والعصر البرونزي الوسيط الثاني والعصر البرونزي المتأخر الأول والعصر الحديدي الأول والعصر «الفارسي» المبكر - بانتهاء اقتصادي ونزوح سكاني حاد. وهذه الحقب هي التي تحتاج إلى تحليل تاريخي، لأن هذه الانهيارات هي التي تمثل خروجاً عن المتوقع.

وقامت بعض أنماط البداوة المحدودة في سيناء منذ الألف الرابعة. وكان البدو يعمشون على تشغيل المعادن ورعي الأغنام والماعز وصيد البر ونسبة من الزراعة المتناثرة والفلاحة في الواحات المتناثرة. وكانت تقوم على نظام الأمطار في تلك الحقبة الغنية. فوجد جماعات من سكان الصحراء في سيناء بأعداد أكبر في الربع الثاني من الألف الثالثة. وعلى الرغم من نشاطهم في التجارة مع بلدان دلتا مصر وجنوب فلسطين (كأراد)، يبدو أنهم كان لهم مجتمعهم المستقل والتميز.

وتختلف هذه الجماعات البدوية تمام الاختلاف من الناحية الاقتصادية عن أنواع الرعي التي نشأت فيما بعد في مناطق الرعي بمراعي فلسطين الجنوبية والشرقية والتي كانت تمثل امتداداً للمراعي السورية الكبرى في تلك الحقبة. وكان يمكن لهذه المراعي الشديدة الاتساع جغرافياً أن تعول عدداً كبيراً من السكان موسمياً؛ إلا أن أنماط الرعي كانت من نوع «موسمي»؛ أي أنها كانت تشتمل على هجرات موسمية بين منطقتين مناخيتين متباينتين على الأقل. فعلى سبيل المثال، كان رعاة تلك المنطقة يرعون قطعانهم في المراعي في فصل الشتاء، ولكنهم في فصول الصيف الحارة حيث ينعدم العشب كانوا ينتقلون إلى المناطق الداخلية الزراعية حيث يرعون قطعانهم على ما تبقى في الحقول بعد الحصاد ويخصبونها بالتالي. وكانت العلاقة بين الفلاحين والرعاة علاقة تكافل واعتماد متبادل. وفي هذا السياق فإن تجارة الرعاة تجارة متخصصة تشكل جزءاً من المجتمع الزراعي. وكان تشكيل الرعاة البدو لمجتمعات منفصلة يتوقف على التجارب التاريخية الخاصة لكل جماعة. ومع ذلك فانتساع نطاق المراعي يجعل نشأة مجتمعات موسمية أمراً محتملاً بمرور الزمن وذلك على النقيض من الاستقرار المكثف في الأراضي الداخلية الزراعية. ومع بداية الألف الثانية، يتوفر لنا دليل مكتوب على تطورات كهذه. فقد أدى الكساد الاقتصادي في أواخر العصر البرونزي المبكر إلى

توجيه الاقتصاد العادي للمنطقة نحو الرعى وزراعة حبوب من نوعية ذات مقاومة أعلى للجفاف. والانتشار السكاني الذي أدى إلى نشأة مئات من القرى تناثرت في مراعي المنحدرات الشمالية بوسط النقب وسيناء وهضبة ما وراء نهر الأردن يعكس حركة نزوح من فلسطين. وهناك شيء ما بقي من مجتمع الأراضي الداخلية الزراعية الشمالي في أنماط الحركة الموسمية في عصور الجفاف، إلا أن انتشار الجماعات الرعوية في المراعي لابد أن أدى إلى نشأة مجتمعات جديدة وبني سياسية لا صلة لها بالأراضي الداخلية الزراعية. وعندما انتهى الجفاف في القرن العشرين قبل الميلاد وعاد الاستقرار والزراعة المكثفة إلى الأراضي الداخلية، أصبحت الخلافات الإقليمية أكثر وضوحاً وتفتت سكان فلسطين الكبرى كشعب مستقر يرعى وديانه وأراضيه.

وليس كل من تحولوا إلى الرعى عادوا إلى الحقول الزراعية. فهناك فاصل زمني يقدر بأربعة قرون. وفي أوج رخاء العصر البرونزي الوسيط (حوالي ١٨٠٠ ق. م.)، وأصلت المجتمعات الرعوية التواجد في أنحاء فلسطين الكبرى. وهم يتميزون عن الشعوب الزراعية المستقرة التي تحيا في بلدات. وربما جاؤا من مستوطنات المراعي في العصر البرونزي المبكر الرابع ممن تكيفوا (حين عاد الاعتدال المناخي ونمت البلدات وعادت الأسواق) مع تخصصية أعلى في الحياة الرعوية على أمل تلبية احتياجات الأسواق الجديدة.

٢. الساميون الغربيون الأوائل

مع عودة مناخ أكثر رطوبة وأقل حرارة، انتهت حقبة الجفاف العظيم الثانية، وتلتها حقبة من الرخاء الاقتصادي. ففي مصر، أعاد فراغة الأسرة الثانية عشر التأكيد على سيطرة طيبة على الدلتا. وعادت طرق التجارة البرية إلى جنوب فلسطين بالرخاء والاستقرار. وكانت تجارة مصر مع فينيقيا تتم عن طريق البحر، وكانت تقوم في المقام الأول على الأخشاب والسلع المصنعة. وكانت طرق التجارة البرية تربط مصر بمصادرها الأولية اللازمة لصناعة زيت الزيتون والنبيذ والصوف. وأصبح الزيتون والكروم من المنتجات الأساسية لجنوب فلسطين. وتم تطوير سلالات جديدة من الزيتون والعنب بهدف زيادة الإنتاج.

لا شك أن فلسطين لم تكن منطقة واحدة. واتجهت التجارة من وسط فلسطين وجنوبها (المرتفعات الوسطى وبيزنجيل والجليل الأدنى ومنطقة حازر بالجليل الأعلى

وشمال صدع الأردن وشمال ما وراء نهر الأردن) شمالاً إلى فينيقيا ومدن سوريا والرافدين. ويبدأ الشمال الذي كان يضم الجزء الأعظم من سكان فلسطين في تطوير اقتصاد وثقافة مستقلين وأكثر رخاء وتميزاً عن اقتصاد الجنوب وثقافته. وكانت للمناطق الشمالية إمكانات لإنتاج النبيذ وزيت الزيتون والحبوب أكبر من إمكانات جيرانها في الجنوب الأقرب إلى الجفاف. كما كانوا أقدر على الحفاظ على فترة أطول كثيراً من الاستقرار الاقتصادي.

وزاد الاستقرار بصورة كبيرة في أرجاء فلسطين الكبرى. فحتى مناطق مرتفعات يهوذا الجنوبية والسهل الساحلي الذي كان سكانه قد هجروه إبان حقبة الجفاف شهدت تزايداً سكانياً أكبر من أي وقت مضى. وكانت معظم البلدات الإقليمية الرئيسة في أرجاء فلسطين حصينة واتخذت طابع البلدات الحصينة الصغيرة التي سادت الوديان المجاورة. وحقت بلدات كبلوس وحازر وبيت شان ومجدو وجيزر وعسقلان وشكيم وأورشليم ولكيش وغزة سيطرة سياسية على مناطقها، وذلك من خلال امتلاك الأراضي وتراكم النفوذ السياسي محلياً وعن طريق التحكم في الأسواق. كما أكدت نفوذها من خلال الدين والمعابد المحلية وأقامت نظاماً ضريبية لساكنيها.

ويمكننا أن نعرف الكثير عن فلسطين في تلك الحقبة من النصوص المكتوبة على قلتها. ولدينا ثلاثة أنواع من الأدلة المباشرة والشديدة القيم على أن الساميين كانوا قد استقروا بتلك المنطقة منذ أمد بعيد وسيطروا عليها في العصر البرونزي المبكر. فكل التسميات الجغرافية القديمة في فلسطين لها طابع سامي. وفي نقوش وثائق إبلة التي تم اكتشافها بسوريا والمكتوبة بالأكدية، نجد أن كل أسماء الأعلام التي وجد أنها ترتبط بالمنطقة الجنوبية سامية. وكثير منها يتخذ الشكل السامي الغربي. وتدل اللغة المصرية نفسها والتي كتبت منذ حوالي سنة ٢٠٠٠ ق. م. على وجود تأثيرات واضحة من اللغة السامية الغربية. وهو ما يتضح في بعض جوانب النحو والعديد من الأسماء السامية الغربية الأساسية المتداولة في اللغة المصرية وليس لها مرادف فيها. فالكلمات التي تقابل «عين» و«يد» و«موت» مثلاً مكتوبة بمصرية الملكة القديمة بالكلمات السامية الغربية «عن» و«يد» و«مت».

ولدينا ثلاث مجموعات مبكرة من النصوص من هذا النوع تضم أسماء بلدات فلسطين وحكامها. ويشار إليها عادة باسم «نصوص اللعنة»، إذ يبدو أن المصريين كانوا يستخدمونها في صلب اللعنات على بلدات الأعداء وأسماء أمرائها اللعنة فيها. وتشير مجموعات النصوص الثلاث إلى فلسطين على مدار جيلين على الأكثر. ويمكن

الآن إرجاع تاريخها إلى الفترة بين ١٨١٠ ق. م. و ١٧٧٠ ق. م.، أي إلى ذروة العصر البرونزي الوسيط. كما يظهر فيها العديد من أسماء أشهر البلدات لأول مرة، ومنها ببلوس وشكيم وعسقلان وحازر وبيت شيمش وبيلا وأورشليم. وأدرجت البلدات بالأسماء السامية الغربية «لأمرائها» أو «شيوخها». وتقدم بعض البلدات بأسماء حاكم فرد، ويقدم بعضها الآخر بأسماء حاكمين أو أكثر. ويرد ذكر بعضها مقسمة بين بلدة شمالية وجنوبية أو عليا وسفلى، وكل بأمرها الفرد. وأدرجت بعض البلدات كبلوس باعتبارها «شعوب» البلدة وينون اسم حاكم.

وتعد ألفة العديد من أسماء البلدات تأكيداً للاستمرارية في هذه المنطقة والتي تستمر خلال الألف وخمسمئة سنة التالية. وقد يدل التنوع في تسمية الحكام الأفراد والمتعديين على أن هناك نمطاً من السيادة في البنية السياسية كان قائماً بالفعل، وكان هذا النمط من السيطرة السياسية الذي تخضع فيه بلدة ما لحماية سيد واحد أو تحكمها اتفاقات بين سيدين أو أكثر سائداً في كل من فلسطين وسوريا في القدم، وهو ما تؤيده الشواهد الأثرية كما سنرى فيما بعد.

ومنذ نهاية المملكة المصرية القديمة، يرد ذكر الساميين الغربيين والجماعات السامية الغربية كثيراً في النصوص المصرية. ويشار إلى كثرة منهم بالاسم العام أمو الذي يبدو أنه تسمية تشير بصورة غامضة إلى «الآسيويين». ويرد ذكر بعض آخر منهم بتسمية نوعية أخرى هي شوتو، وهو اسم يشير إلى شعب يسكن الصحراء. وترد هذه التسميات بالتبادل مع «سكان المرتفعات»: هورو و ميداو. ويستخدم الكتاب المصريون هذه التسميات بلا تفرقة واضحة، فهي تشير إلى ما هو أكثر قليلاً من مجرد شعب من بقاع آسيا، وتستخدم في الإشارة إلى جماعات تسكن صحراء مصر الشرقية ودلتاها وفي سيناء وما وراء نهر الأردن وفلسطين وسوريا. ويشير اسم «مصريين» كمصطلح «شعب» إلى سكان وادي النيل الأوسط، خاصة الخاضعين منهم لسيادة طيبة السياسية. أما سكان الدلتا في الشمال وسكان المناطق الصحراوية في الشرق والغرب وسكان أعالي النيل بالنوبة جنوباً فليسوا «مصريين» إلا حين يندمجون في المجتمع المصري ويعيشون تحت حكم طيبة.

٣. فلسطين تغزو مصر؟ ١٧٣٠-١٥٧٠ ق. م.

قد يكون في تأمل علاقة مصر بسوريا وفلسطين ما يساعد على تناول مشكلات

كتابة التاريخ القديم، خاصة فيما يتصل بحكم فراعنة الدلتا لمصر الوسطى لمدة تبلغ مئة وخمسين سنة. فقد يساعد على فهم أهمية قراءة نصوص العهد القديم قراءة نقدية بدلاً من قراءتها من منظور الواقعية الساذجة الشائعة في كثير من الدراسات الأثرية للعهد القديم إذا نظرنا أيضاً إلى مشكلات معاملة تعترض قراءة نصوص الشرق الأدنى القديم. ولتلك الحقبة من التاريخ المصري أهمية خاصة، لأن لدينا نصوصاً تراثية وأثرية تتعلق بتاريخ تلك الحقبة. كما أنها أثيرة لدى مؤرخي العهد القديم ممن سعوا لربط آباء التكوين بتاريخ مصر السياسي.

ولدينا نصوص قديمة منها نص لأحد من شاركوا في الحروب الأهلية التي انتهت بها تلك الحقبة، ويشير إلى سيطرة الدلتا على طيبة كغزو «أسيوى» وحكم أجنبي انتهى بالطرد. وقد يُنسب أقدم هذه النصوص إلى الفرعون كاموس الذي حكم وادي النيل الأوسط من طيبة قبل بدء الأسرة الثامنة عشر مباشرة. والنصوص عبارة عن زوج من النصب أقيم بمعبد الكرنك. ويتخذ أسلوبها شكل الدعاية التذكارية بغرض الاحتفاء بحروب كاموس. فقد خاض الحروب لتوحيد مصر بعد سنوات من الصراع بين أقاليم مصر الثلاثة، الدلتا في الشمال والنوبة في الجنوب وطيبة بوسط وادي النيل. وتصور هذه الآثار نشوب الحرب ضد «الآسيويين» في الدلتا من وجهة نظر طيبة. ويطلق على حكام الدلتا «الهكسوس»، وهي كلمة ترجمت «بالأمراء الدخلاء». ويقال إنهم غزوا مصر قبل ذلك بحوالي مئة وستين سنة (١٧٣٠ ق. م.). ويؤكد كاموس أنهم أطاحوا بالأسرة الحاكمة في طيبة واغتصبوا حكم مصر. ووقع عليه الاختيار لطرد هؤلاء «الدخلاء» من أرض مصر. وفي النهاية تم دحرهم وطردوا من أرض مصر على يد أحسن مؤسس الأسرة الثامنة عشر.

وفي نقش بإحدى مقابر الأسرة الثامنة عشر القديمة، يروي أحد قبطان سفينة مصرية تجارب شبابه في الحروب ضد أواريس عاصمة الدلتا حيث قام في قتاله في سبيل الفرعون سكن رع بقتل جنديين من جنود الأعداء ونال وساماً لشجاعته. كما يتحدث عن مشاركته في حروب الجنوب، حيث تمكن من أسر أحد جنود الأعداء ونال وساماً آخر. وفي النهاية يشير إلى فتح أواريس ومحاصرة شاروهمين التي تم منحه بعض العبيد منها كغنيمة له. ويواصل روايته ليتحدث عن سلسلة من الحملات في النوبة ثم في فلسطين.

ولدينا نقش ملكي شديد الإيجاز يرجع إلى مئة سنة بعد فتح أواريس. وهو ذو أهمية خاصة حيث يشير إلى الحقبة التي خضعت مصر فيها لحكم الدلتا بأنها حقبة

عار. ويلاحظ تنامي عملية تفسير حقبة سيطرة الدلتا بأنها «دخيلة» و«معادية لمصر». فيعيد النص تعريف كلمة «مصرى» من منظور طيبة. وتقدم لنا الملكة حتشبسوت التي حكمت طيبة من ١٤٨٦ إلى ١٤٦٩ ق. م. أحد أقدم أمثلة الموتيقات الدعائية الشائعة آنذاك وهي موتيفة «الملك الذى يعيد الماضى الحقيقى». وسنرى مثلاً آخر أكثر تماسكاً لنفس هذه الموتيقة لتبرير غزوات ملوك آشور وبابل وفارس. فهو تراث أدبى يصف أعداء الماضى بأنهم مدمرون للدين والسلام والحضارة ويصف الحاكم الجديد بأنه هو الذى استعادها: «أنا من أعاد بناء ما تهدم منذ أن كان «الآسيويون» فى عاصمتهم أواريس فى الشمال ... وأنا من تخلص ممن تبغضهم الآلهة، الخ».

ونصادف بعد ذلك بكثير حاكم الدلتا «الآسيوى» «الأمير أبوفيس» كشخصية قيادية فى إحدى قصص الحكمة عن تلميذ أسطورى. وعلى عكس دعاية حتشبسوت الطيبية، فإن استخدام الهكسوس فى الأدب الشعبى يعطى حكام الدلتا مكانة تضارع مكانة ملك طيبة. «لم يكن هناك إله ... أو ملك للزمان» بل «الملك سكن رع وحده فى طيبة والملك أبوفيس الذى حكم بلدة الآسيويين فى أواريس». وهذه الحكاية الشعبية مستمدة من مثل هذه النقوش القديمة الخاصة بأقاليم مصر كما نرى مثلاً فى نسخة تلميذ لأول زوج من النصب فى الكرنك:

«كان ملك طيبة العظيم كاموس ... هو الملك الخير. وكان رع هو الذى وهب الملك ومنحه القوة فى الحق. وكان جلالته يقول للنبلاء فى قصره ... «دعونى أعرف الغرض من قوتى هذه! هناك أمير فى أواريس وآخر فى المباشة، وما أنذا أجاس هنا يعاونتنى آسيوى ونوبى. كل له قطعة من مصر هذه ويقتسم الأرض معى ... أتمنى أن أنقذ مصر وأضرب الآسيويين»

ويتضح من رد مستشارى كاموس الحذر أننا أمام صراع إقليمى وحرب أهلية فى مصر:

«قال رجال المجلس العظام: «أنظروا إنها مياه أسيوية حتى كوساي^(١) وقد تدلت ألسنتهم جميعاً وهم يحاولون الكلام فى وقت واحد^(٢) بينما نحن فى راحة فى مصرنا. إن فيلة قوية وقلب الأرض حتى كوساي شمالاً فى أيدينا. وأغنى حقولهم تحرث الآن لحسابنا، وماشيتنا

(١) تقع على بعد حوالى ٢٥ ميلاً من هليوبوليس على الطرف الجنوبي من الدلتا.

(٢) يبدو أنها إشارة إلى طوائف متناحرة فى الدلتا.

ترعى فى الدلتا ويتم إرسال العلف لخنازيرنا. وماشيتنا لم تؤخذ ... هو
يسيطر على أرض الآسيويين، ونحن نسيطر على مصر. وإذا جاء من
يهاجمنا فإننا سنخرج إليه»

إلا أن كاموس لا يلقى بالأ ل هذه النصيحة. بل يشرع فى صنع تاريخ يفهم مصر -
وادی النيل كله - باعتبارها ملك لطيبة، وفى وصف حكام الدلتا بأنهم غرياء وبخلاء
على الأرض الخاضعة لحكمه.

وقد نجح هذا الجهد الدعائى الكبير. إلا أن سيطرته على فكر المؤرخين المحدثين
تعزى إلى جوزيفوس «المؤرخ» اليهودى الذى عاش فى العصر الرومانى. ويعد أكثر من
ألف سنة من آخر هذه النصوص المصرية ويعد أكثر من ألف وخمسمئة سنة من غزو
كاموس لأوريس، تطالعنا قصة تتناول هذا الصراع عند جوزيفوس الذى يزعم أنه
مصدره مؤرخ مصرى قديم يدعى مانيتو. ويوصف الهكسوس فى روايته بأنهم حكام
بخلاء حكموا مصر لأكثر من خمسمئة سنة، وكان حكمهم ناتجاً عن غزو غامض لم
يصد من الشرق. ويشار إليهم باسم «الملوك الرعاة». ويربط مانيتو هذا بينهم وبين
الأب المؤسس يوسف سفر التكوين وبنى إسرائيل سفر الخروج. ويستعرض جوزيفوس
فى روايته قدرته الفائقة على التوفيق بين المعلومات المتفرقة والمشوشة عن الماضى،
ويقدم هذا الصراع الإقليمى الذى دار فى أواسط الألف الثانية حول السيطرة على
الدلتا باعتباره طرداً للهكسوس من مصر، ويربط بينه وبين هيمنة الآشوريين على
فلسطين بعد ذلك بثمانية قرون! ويشير مانيتو إلى نزوح مكثف للآسيويين من دلتا
مصر إلى فلسطين. ويستشهد به جوزيفوس فى تعليقه للاستيطان أولاً فى يهوذا ثم
ببناء أورشليم.^(٣)

وفى أواخر القرن التاسع عشر وفى القرن العشرين الميلاديين، سعى العديد من
المؤرخين والباحثين فى العهد القديم إلى التوفيق بين هذه الروايات كما فعل
جوزيفوس، يربطها بقصص العهد القديم عن الآباء المؤسسين وخروج بنى إسرائيل من
مصر. وباستثناء قلة قليلة، سلم كل الباحثين المحدثين جدلاً بنتيجة هذا الربط وفحواها
أن الهكسوس كانوا أصلاً فلسطينيين غزوا مصر وحكموها زهاء القرنين ثم طردوا
منها كما ورد فى النصوص المصرية المشار إليها. وليس هناك من شك فى مدى
تاريخية حملة طيبة الدعائية عن «طرد الهكسوس من مصر». بل ذهب البعض إلى حد
القول بأن الأبوين المؤسسين يوسف ويعقوب كانا ملكين هكسوسيين! وعلى الرغم من

(٢) يمكن الاطلاع على رواية جوزيفوس فى Contra Aplonem 1, 14.

أن أحداً لم يساير جوزيفوس في محاولته ربط طرد الهكسوس بتأسيس يهوذا وأورشليم أو بالأشوريين، فقد حاول البعض الربط بين هذه الروايات وبين قصة موسى في سفر الخروج.

واستخدمت الشواهد الأثرية على الروابط الحضارية بين جنوب فلسطين ودلتا مصر في دعم الإيمان بصحة رواية مانيتو وادعاء أن هذا التراث يقدم خلفية تاريخية لحكايتي يعقوب ويوسف في سفر التكوين. إلا أن الصلات التاريخية بين مصر وفلسطين ليست أكثر مما هو متوقع في ظل النشاط التجاري الكبير بين هاتين المنطقتين وفي ضوء الاتصال الوثيق بين حضارات مصر وآسيا، وهو ما يبدو واضحاً بصفة خاصة إذا أخذنا في اعتبارنا العناصر المشتركة بين الدلتا وجنوب فلسطين منذ أقدم العصور. وفي أوج الرخاء الذي شهدته فلسطين في أواسط العصر البرونزي، زاد نفوذ الحضارة الفلسطينية والفينيقية المادية في الدلتا بصورة واضحة.

وتبين النقوش المصرية أن فرعون الدلتا في أواميس كان يطلق عليهم اسم «الهكسوس» وكثيراً ما يشار إليهم بلفظ «أمو» الذي يترجم في العادة بمعنى «الآسيويين» وهذا صحيح. إلا أن النصوص المصرية تشير عادة إلى الساميين بصفة عامة باسم «الآسيويين». وكانت آسيا من منظور الكثيرين بوسط مصر تبدأ من هليوبوليس أو من كوساي بجنوب منطقة الدلتا. وكان مصطلح «أمو» يستخدم منذ عصور المملكة القديمة في الإشارة إلى الرعاة في الدلتا وإلى سكان صحراء مصر الشرقية. وفي العصر البرونزي الوسيط، عندما سيطرت الصراعات الإقليمية على سياسة طيبة، كان يُعتقد أن كثرة ممن كانوا يتحدثون اللغة المصرية ولا يتميزون ثقافياً عن المصريين كانوا آسيويين. فكانوا آسيويين لمجرد أنهم جاؤا من الدلتا أو عاشوا فيها. وفي صراع سياسي مواز بين طيبة ومنطقة جنوب مصر، كانت طيبة تطلق على أهل الجنوب اسم «النوبيين»، وهو ما دل على الاستقلال الضمني للجنوب عن طيبة. وكلمة «مصري» لا تدل في حد ذاتها على تسمية شعب بعينه في العالم القديم، ولا يشير مصطلحها «نوبي» أو «آسيوي» إلى أي نوع من العرقية. فتسميات «نوبي» و «مصري» و «آسيوي» تشير داخل مصر إلى شعب يعيش في مناطق مصر الجغرافية الثلاثة وهي صعيد النيل والنيل الأدنى والدلتا. وتكشف دلالة تسميتي «نوبي» و «آسيوي» على شعوب أخرى خارج مصر عن استخدامهما السياسي في صراع حول الهيمنة. وكان سكان مصر المحليون يمثلون سلسلة متصلة تتراوح بين عناصر شبه زنجية ومتوسطية كما هو متوقع.

وتشير الإشارات المصرية المبكرة للهكسوس والتي بدأت منذ عهد الأسرة السابعة عشر إلى حكام محليين من الدلتا ولم يأتوا من فلسطين. وفي نهاية القرن الثامن عشر، تمكنوا من مد هيمنتهم السياسية إلى طيبة. وفي القرن السادس عشر، تحالفوا مع حكام مصر الجنوبية وربما طمحو إلى اقتسام مصر الوسطى مع «النوبيين». وكان ما يعرف «بطرده الهكسوس» مجرد تأكيد سياسى لسيادة طيبة التقليدية على حكام الدلتا. والدعاية السياسية ولفة الاستبعاد العرقى ليسا من الابتكارات الحديثة. وفي نقش ميريكارع الشهير الذى يرجع إلى أواخر الألف الثالثة قبل الميلاد، نجد شكوى الأرستقراطية المصرية أى أرستقراطية طيبة: «الآسيويون يتحولون إلى شعب فى كل مكان». أما فلسطين فلم تغز مصر مطلقاً.

ويستدل من المواضع الفلسطينية القليلة التى ورد ذكرها فى النصوص عن الحرب بين طيبة وأواريس على أنها كانت بلدات تحالفت مع فراعنة الدلتا وربما كانت خاضعة لسيطرتهم، ولم تكن قواعد لنفوذ الهكسوس. ويتحول دفة الحرب إلى الدلتا، ربما أصبحت هذه البلدات الفلسطينية ملاذاً يؤوى إليه. وتم خوض الحرب ضد أواريس بهدف تحرير طيبة من التبعية. ولم يحدث أن قام فراعنة الدلتا باحتلال وادى النيل الأوسط أو حكموه بصورة مباشرة. والمسألة الملحة ليست الاحتلال أو الغزو، بل السيادة. فكان الأفضل لأحمس أن يتلقى الجزية لا أن يدفعها.

والحقيقة أن الحرب الكلامية التى قامت على مصطلحي «مصرى» و«آسيوى» والتى شغلت كل النصوص من كاموس إلى جوزيفوس لها تاريخ يمتد إلى ثلاثة آلاف سنة. وفى لوح نارمر - وهو أحد أقدم النصوص المصرية المقروءة - نجد الاحتفاء بتأسيس أولى أسرات المملكة القديمة المصرية فى ظل سلطة هليوبوليس مع تصوير لفرز الفرعون لشعب يعيش فى مستنقعات شرق الدلتا. ويتم تصوير سكان المستنقعات هؤلاء بالرمز قبل الهيروغليفى الدال على «الآسيويين». وكان إخضاع ساميى الدلتا والصحراء الشرقية شغلاً شاغلاً لحملات بلاط هليوبوليس الدعائية. وأوجدت هذه السياسة مشهد الصورة النمطية الشهير الذى تصادفه فى كثير من اللوحات المصرية البارزة التى ترجع إلى الأسرات الثلاث الأولى. فنجد صورة للفرعون وهو يخوض القتال ويضرب سامياً عارياً وملتحياً راقداً على الأرض. وأصبحت هذه الموثيقة رمزاً للقوة العسكرية المصرية ثم الطيبية فيما بعد.

والفروق بين مصر وادى النيل ومصر الدلتا هى فروق شاسعة ولو أنها لا صلة لها بالانتماءات العرقية أو اللغوية. فقد كانت الدلتا قادرة على احتواء خليط عريض من

الحرف على الرغم من خضوعها لثقافة وادي النيل المزدهم بالسكان ولغته واقتصاده. وكان اقتصادها مختلفاً عن اقتصاد وادي النيل. وكانت الزراعة في الدلتا تعتمد على نظم القنوات وعلى الري والتحكم في الفيضان. وكان صيد السمك وصيد الطيور سائداً في المستنقعات، ورعى الأغنام والماعز في مراعي الدلتا، وهي حرف غربية على سهل النيل الفيضاني. وكانت الدلتا شديدة التأثير بالتجارة الدولية البرية والبحرية على السواء. وكانت الدلتا هي بوابة مصر إلى آسيا ومنطقة المتوسط كلها. وكان سكانها أقل كثافة من سكان وادي النيل. وعلى الصعيد السياسي، نشأت بها نظم سيادة قروية وبلدية صغيرة شعبية تلك التي نجدها في سوريا. وربما نشأت بها أيضاً تحالفات هرمية بين سادة مستقلين تشبه التحالفات التي نجدها في فلسطين وسوريا، وهو ما يتناقض بصورة حادة مع الهياكل البيروقراطية للدولة في طيبة.

٤. الهكسوس في فلسطين

يسهل التغاضي عن الرؤى المتباينة لتواريخ جوزيفوس عندما نتعامل عما إذا كانت تصورات التوفيقية تبدو قابلة للتصديق من منظور النصوص المصرية الأقدم. وإذا قررنا تجاهل إشارات جوزيفوس المشوشة تاريخياً إلى الآشوريين وإلى تأسيس يهوذا وأورشليم، فهناك بعض التناقضات الحتمية بين روايته وتلك المستمدة من كاتب مصري أو آخر عاش قبله بألف وأربعمئة سنة وأكثر. بل قد يفترض في رواية جوزيفوس أن تدعم هذه النصوص باعتبارها إضافة «أكمل» لفهم الماضي.

ومن أسوأ جوانب كتابتنا لتاريخ مصر القديمة وفلسطين، خاصة تواريخنا الأولى عن العصرين الحديدي والبرونزي، هو أننا ندعمها وتعمسها بإعادة صياغة قصص كتبت بعد قرون، وتدفعنا إلى ذلك روايات كروايات جوزيفوس. وتطرح هذه السرديات بوصفها «قصصاً أصيلة». وبذلك فهي تضغى على تواريخنا كملاً واكتمالاً لا يتوفر في الروايات التاريخية النقدية. وعلى الرغم من أن مبحث العهد القديم لم يعد يكتب تاريخ فلسطين في العصر البرونزي على أساس الحكايات التراثية عن أباء التكوين أو ما شابهها، فإن الباحثين الذين يكتبون تاريخ مصر لا يزالون يستعينون بهذه الصياغات المعادة والتوافيق غير النقدية كما نرى في قصص الجنور الكلاسيكية القديمة. ولا يزال علم آثار العهد القديم حياً غرب السويس، ولا ينبغي أن يتحول طرح هذه القضية إلى جدل حول ما إذا كان مانيثو أو جوزيفوس مؤرخاً أفضل من موسى. فنحن في حاجة إلى منظور بديل لكتابة التاريخ مادامت معلوماتنا جزئية ومفتتة إلى درجة تحتم على مصدرنا الوحيد الباقي أن يضيف عليها قدرًا من التماسك.

وحين نقول إن الدلتا هيمنت على سياسة مصر في تلك الحقبة فنحن نقرأ النصوص. ومع ذلك فقد يذهب البعض إلى أن في ذلك إهمال للشواهد الأثرية بدءاً من حفريات أواريس إلى اكتشافات جنوب فلسطين. وهناك وعى تام بعدم توفر أية شواهد على وجود قاعدة فلسطينية ترجع إلى القرن الثامن عشر أو أوائل السابع عشر انطلق منها غزو أسبوى لمصر. وليس لدينا ما يبرر افتراض أن أواريس عاصمة «الهكسوس» في الدلتا سيطرت على فلسطين. وحفريات أواريس لا تستطيع أن تتناول مسألة أصل الهكسوس.

لا شك في وجود تجارة موسعة بين سهل فلسطين الساحلى الجنوبي ومصر. وقد سبق أن رأينا أن مثل هذه التجارة كانت قائمة منذ القرن الثانى عشر قبل الميلاد، وظلت تتسع حتى القرن الحادى عشر على أقل تقدير. وكانت هناك تجارة معاملة بين وادى يَزْرَعِيل بفلسطين والساحل الفينيقي، وبين بلدة حازر ومدينة مارى بشمال الرافدين. وفي كلتا الحالتين لا يستطيع أى باحث أن يفترض وجود غزو عسكري، بالطبع كان التبادل التجارى يرتبط في العالم القديم بالنفوذ السياسى كما هو الحال الآن على الأقل، إلا أن النفوذ السياسى والهيمنة حقيقتان تاريخيتان مختلفتان. والتدرج من التبادل التجارى إلى النفوذ ثم إلى الغزو الاستعمارى ليس تدرجاً واضحاً ولا حتمياً. ولابد من وجود شواهد، ونحن نعلم أن فراغة الأسرتين الثامنة عشر والتاسعة عشر منذ عصر تحتمس الثالث فصاعداً كانوا قادرين على إطلاق جيوش استعمارية وإبقائها في آسيا. كما نعلم أنهم كانوا يسيطرون على الأراضى التى كانوا يغزونها في ذلك العصر. ولكننا لا نعلم عن عصر «الهكسوس» شيئاً يوحى بوجود سلطة مركزية على أرض فلسطين تستطيع أن تطلق جيشاً قوياً على مصر. فقد كانت مناطق غرب فلسطين الاقتصادية والحضرية أضعف من أن تنشئ نظاماً عسكرياً كبيراً ومنظماً بدرجة تكفى للسيطرة على فلسطين نفسها. وكان مكابى القرن الثانى هو الحاكم الوحيد الذى أوشك على ذلك وما كان ليتمكن من ذلك بدون عون رومانى. ويستحيل تاريخياً على حكومة مركزية كهذه أن تسيطر على تفقت فلسطين المزمّن وأن تطلق في الوقت نفسه حملة عسكرية قادرة على السيطرة سياسياً على عدد من السكان يبلغ أكثر من عشرة أمثال حجمها. ومهما قال جوزيفوس فإن صورة الهكسوس كما رسمها لا تمت لفلسطين بصلة.

ومسألة الهكسوس في فلسطين تتطلب منا أن نتفهم مجتمع فلسطين في تلك الحقبة من سكان ومواصلات واتصالات واقتصاد وبنى سياسية. والمقولة الصحيحة بأن

الجيش تتحرك على بطونها تدفع المؤرخين إلى التفكير في بنى الدعم الهائلة اللازمة لحشد جيش كبير والإبقاء عليه في أرض المعركة وضمان ولائه. ويشير الباحثون عادةً إلى البنى السياسية في فلسطين في العصر البرونزي باعتبارها «نظاماً متشابكاً من دول المدن»، وهي تسميات ضارة ومطلقة. فلم تكن هناك مدن في فلسطين آنذاك عدا حازر بأقصى الشمال؛ بل كانت بها قرى وبلدات صغيرة، ولم يكن سكان أكبرها يزيد عن بضعة آلاف على أقصى تقدير. والحديث عن بوجود «نظام» يجمع بلدات فلسطين في بنية متماسكة ومتعاونة سياسياً هو حديث يفتقر إلى الدقة. كما أن القول بوجود بنى «دول» بين بلدات كهذه يعد خلطاً بين فلسطين العصر البرونزي وإيطاليا عصر النهضة!

ويقوم الاهتمام الأثري بالهكسوس في فلسطين في كثير من جوانبه على نوع محدد من التحصينات المكثفة التي بنيت حول العديد من البلدات الكبرى في سوريا وفلسطين والدلتا. وإذا نحينا جانباً ما يقوم به الأثريون منذ قرن وحتى الآن من حفريات في هذه المنشآت الضخمة التي يسمونها «حصون الهكسوس»، فلا علم لنا بأن من كانوا يعيشون في حمى هذه البلدات على اختلافها كانت بينهم أية صلة. وليس لدينا ضمان تاريخي يدعوننا لتسميتها «بحصون الهكسوس» وكأنه مصطلح عرقي أو سياسي. فهذه الحصون الضخمة هي منجزات هندسية، والمهندسون يسافرون. وربط هذه البلدات الحصينة بمفهوم جوزيفوس الموجه بمقاميم العهد القديم عن الهكسوس أغرانا فلم نبذل أي جهد حقيقي لفهم وظيقتها السياسية، ولم نتساءل عن أسباب بناء مثل هذه الحصون بمعزل عن أغراضها الدفاعية الواضحة. إلا أن هذه التحصينات تثير مزيداً من الشكوك حول وجود سلطة مركزية في فلسطين. ونحن من جانبنا نستبعد على أية حكومة مركزية أن تحشد جيشاً أو تجمع ضرائب كافية بهدف تمويل مغامرات خارجية بينما كانت أكبر البلدات تفاخر بمثل هذه التحصينات الهائلة في ظل قيادتها. وكيف كان يتسنى للحكومة المركزية المفترضة أن تجبر بلدات كهذه على الانصياع؟!

ويمكن حل المشكلات التي يثيرها وجود مثل هذه التحصينات إذا أضعنا النظر للحظة في العصر البرونزي المتأخر في فلسطين. فقد كان هذا هو العصر الذي أعطى لمعظم الباحثين مفهوماً عن دول المدن. ففي العصر البرونزي المتأخر، تم هجر القرى الصغيرة تماماً وعاش معظم السكان في بلدات إلى جانب السواحل. إلا أن البلدات كانت غير محصنة في معظمها. وأمكن العيش فيها بدون تحصينات لأنها كانت خاضعة لحماية إدارة استعمارية مصرية. فكان المصريون هم الذين أبدوا اهتماماً

بحظر بناء تحصينات في العصر البرونزي المتأخر لأن هذه البلدات كانت في أيدي شيوخ وسادة محليين وكان يمكن استخدامها في دعم مقاومة مصالح الإمبراطورية المصرية. وتدل المراسلات التي كانت تتم بين هؤلاء السادة المحليين ومصر على أن هذه البلدات كانت في حالة تنافس مستمر فيما بينها. وفي الوقت نفسه، كانت سيطرة مصر الاستعمارية قاصرة على بقاع محددة حول البلدات. فانعدم الأمن في الريف ولم يكن به مكان لقرى صغيرة بلا دفاعات. وتقف صورة العصر البرونزي المتأخر هذه في ظل إمبراطورية شديدة المركزية على التقيض تماماً من صورة البلدات الصغيرة الشديدة التحصن في حقبة «الهكسوس» في أوائل العصر البرونزي الوسيط. وما كان لقوة مركزية في العصر البرونزي المتأخر أن تنهال إزاء أية أعمال دفاعية كبرى حول بلدات فلسطين. ووجود ما يعرف «بمحصون الهكسوس» في العصر البرونزي الوسيط يعد في حد ذاته دحضاً لفرضية وجود أية سلطة مركزية على هذه البلدات المستقلة في فلسطين.

كما أن عدم وجود التحصينات في العصر البرونزي المتأخر يعكس محدودية سيطرة الإمبراطورية المصرية ونوعاً من السلام المصري، إلا أننا لا بد أن نستنتج أن وجود هذه التحصينات معناه وجود مخاطر خارجية تهدد وحدة فلسطين. ولا ينبغي النظر إلى العصر البرونزي الوسيط كحقبة صراع مستمر. فكثرة القرى الصغيرة غير الحصينة تشهد بغير ذلك. ولدينا من الأسباب ما يدفعنا للاعتقاد بأن الحقب التي كانت بلدات فلسطين تتحصن فيها كل على حدة - خاصة العصر البرونزي المبكر الثاني والعصر البرونزي الوسيط الثاني والعصر الحديدي المبكر الثاني - كانت كلها عصور سلام بلغ فيها الرخاء نرى جديدة. وينبغي النظر إلى هذه البلدات الحصينة كدفاعات مناطق صغيرة، فهي تدل على دفاعات بلدات مستقلة عن القرى الاستعمارية خارج فلسطين وعن سلطة أية دولة مركزية وراء إقليمية داخل فلسطين. وهي تأكيد لسيادة السادة المحليين المتمتعين بالحكم الذاتي. فهي بلدات حصينة.

ولا ينبغي أن يضلنا الإنكار الضمني للصور التاريخية التي توفرت لنا عن الصراعات بين الكنعانيين وبنى إسرائيل وبين بني إسرائيل والفلسطينيين في العهد القديم والتي كنا نخلنها تاريخية. كما لا ينبغي أن تضللنا القصص التي تدور حول وجود دولة مركزية كنولة داود أو دولة سليمان أو دولة أخاب أو حتى دولة حزقيا والتي دأب علم آثار العهد القديم على الربط بينها وبين تحصينات العصر الحديدي الثاني. ولا تزيد صحة هذا «التاريخ» عن صحة مفهوم علم آثار العهد القديم عن الهكسوس في

العصر البرونزى، وسواء أكانت البلدات الحصينة تنتمى للعصر البرونزى الوسيط أو للعصر الحديدي الثانى، فلابد من التساؤل عن وظيفة التحصينات.

هناك عدة أنواع مختلفة من الأسوار والبوابات وأساليب البناء فى حصون فلسطين. فتختلف طرق البناء فى كل من ثلاثة عصور كبرى عم فلسطين فيها السلام والرخاء. فتكشف آثار العصر البرونزى المبكر عن عدد من المنشآت الصخرية الضخمة؛ وكانت تحصينات العصر البرونزى الوسيط تقوم على دعائم ضخمة من القمامة تدعمها قوائم معبدة وأسوار داخلية وخارجية من الطوب اللبن. وتم تشييد القلاع فى بعض المواقع. أما من الناحية الوظيفية فكانت الحجرات الحصينة هى أعقد المنشآت حيث كانت تستخدم للتخزين والدفاع تبادلياً. إلا أنها جميعاً تتم عن اتباع أساليب توفر الأيدي العاملة وتتطلب أدنى حد من المهارات الهندسية.

وتعد الضخامة من الاستراتيجيات الرئيسة فى البناء الصخرى فى العصر البرونزى المبكر. فيصعب هدم الأسوار، ولا سبيل إلا لاختراقها خلال عملية تفكيك بطيئة. كما أن مثل هذه الحصون الضخمة رخيصة التكاليف فى بنائها. فهى لا تتطلب مهارة أو عمالة تزيد عما يمكن لبلدة صغيرة أن توفره. وتضيف ضخامتها ميزة نفسية حيث تتخذ مظهر حصن منيع لا يقهر يقف أمامه أى عدو غير محنك يعجز عن تسلق الأسوار الطويلة أو غير مدرب على الاستراتيجية العسكرية. وفى الوقت نفسه، كانت الدفاعات الضعيفة نسبياً والمخصصة لموارد هذه البلدات من المياه تجعل هذه الحصون الضخمة ضعيفة أمام أى جيش محترف. وتدل فعاليتها على مدى قرون على أنها كانت دفاعات بنيت لصد أعداء محدودى القوة. ولابد أن الهجمات إذا حدثت لم تكن تستغرق سوى فترات قصيرة للغاية. فكانت أسوار حصون العصر البرونزى المبكر بمثابة دفاعات محلية ضد المنافسين من سادة البلدات المجاورة ولم يتم بناؤها لصد هجمات جيش كبير.

والتحصينات الترايبية الضخمة التى تعرف «بحصون الهكسوس» فى العصر البرونزى الوسيط الثانى تشبه فى وظيفتها حصون العصر البرونزى المبكر. أما من الناحية الهيكلية فهى مختلفة تمام الاختلاف. وكانت تفوقها فى جوانب عدة. فكان من الصعب تفكيكها، وكانت أكداً القمامة التى بنيت منها تحول دون حفر أنفاق فيها. فكانت دفاعات شبه كاملة تصلح لصد كل الاستراتيجيات عدا استراتيجية الحصار ولصد أى جيش غير محترف. كما كانت أكثر وفراً للعمالة من أسوار حصون العصر البرونزى المبكر، خاصة لبلدات تقع فى وديان فلسطين وسهولها.

وتم أيضاً أخذ عنصر توفير العمالة فى الاعتبار فى تصميم الغرف الحصينة فى تحصينات العصر الحديدي الثانى. فكانت تخدم هدفين مختلفين. فكانت تمتد البلدات بغرف للتخزين وأحياء سكنية فى أوقات السلم، وكانت تملأ بالحجارة وقت التعرض للهجوم وتتحول بسرعة إلى حاجز منيع ضخم. كما كانت موارد المياه تحظى بحماية مشددة فى ذلك العصر وعلى حساب المهارة والجهد الهندسيين. وتوحى أنفاق المياه فى العصر الحديدي ببذل جهود للتعامل مع أخطار التعرض لهجوم الجيوش المحترفة ذات القدرة على تجاوز الأسوار وخوض الحروب الطويلة. أى أن تحصينات العصر الحديدي كانت أيضاً موجهة ضد الجيوش القادمة من خارج المنطقة. وعلى عكس كل من تحصينات العصرين البرونزى المبكر والوسيط، فإن التقنيات الدفاعية فى العصر الحديدي الثانى تتم عن وجود اختلافات فى المجتمعات والبنى السياسية التى دعمت بنائها. فتدل المتطلبات الهندسية ومهارات قطع الأحجار وصنع الطوب على وجود تنظيم أكبر وبالتالي على وجود درجة أكبر من المركزية مما قد يفوق قدرات كل بلدة على حدة. والأهم أن الوظيفة المزبوجة لتصميم الغرف الحصينة تدل على وجود إنذار مبكر للنظم الدفاعية. ودفاعات كهذه تتطلب وجود فاصل زمنى بين لحظة إدراك الخطر وبين وقوعه على البلدة، وهو ما يشير إلى أن الدفاعات لم تكن تشيد لصد عدو يقف أسفل الوادى مباشرة. بل كانت تبنى لصد عدو قادم من خارج المنطقة. وهكذا فإن دفاعات العصر الحديدي توحى بوجود قوى إقليمية.

ولابد أن كانت هناك تحالفات سياسية ونظم حماية متبادلة بين كل بلدة حصينة وجيرانها فى المنطقة. وتمدنا هذه الالبلدات الحصينة بشواهد أثرية على وجود بنى سياسية إقليمية صغيرة أكبر قليلاً من نظم السيادة الصغيرة المستقلة محلياً والتي شيدت البلدات الحصينة فى العصر البرونزى لتقدم الحماية المحلية لأتباعها. ومما يؤيد هذا الاستنتاج بناء حصون دفاعية إقليمية فى العصر الحديدي الثانى لحماية مناطق زراعية كاملة وتسيطر على حرية التنقل بين المراعى والمناطق الحدودية.

وفى كل تلك العصور تبين التحصينات مناسبة لحماية السكان الزراعيين فى المناطق الصغيرة. ولا نجد هذه الأنواع من البنى فى البلدات التابعة لنوالة كبيرة أو امبراطورية. فالأخيرة تتميز بوجود حاميات وقلاع تشيدها جيوش كبيرة، ولم يبدأ مثلها فى الظهور فى فلسطين إلا تحت سيطرة الآشوريين الاستعمارية. أما البلدة الحصينة الأصلية فى فلسطين فكانت تحمى نفسها وسكانها فى منطقة محددة، وكانت هذه هى وظيفتها وأكثر سماتها تميزاً. وكانت هذه البلدات الحصينة هى دلائل السلم

والاستقرار السياسى والرخاء، ولا تدل على عصور انتشار العنف، وهى تدل على استقلالية القرى والبلدات فى منطقة ما. وكانت فلسطين فى أكثر عصورها رخاءً تتميز باستقلالية حكامها الصغار. وكانت هذه البلدات الحصينة نتاج السياسة المحلية ونفوذ العائلات المحلية وثرانها، وهذا هو السياق الذى ينبغى تأويلها فيه. وقد أقامت سلطة تفاوض السكان المحليين وحكامهم. وتتبعكس السمة السياسية لهذا النمط من المجتمعات فى «نصوص اللعن». فكانت فلسطين حتى العصر الأشورى أرض بلدات مستقرة ومستقلة يحكمها «أمرأؤها» وشيوخ قبائلها.

وإذا صحت هذه الرؤية المنقحة للعصر البرونزى الوسيط الثانى، يمكن لنا أن نطرح سؤالنا مرة أخرى: هل يمكن لآية بلدة أو تحالف من البلدات أن تكون قد دخلت نوعاً من الصراع السياسى ونوعاً من التعاضل المالى والعسكرى يكفى لحشد جيش له القدرة على تهديد دولة كبرى تفوقها حجماً وسكاناً بكثير كمصر القديمة وغزوها واحتلالها وحكمها؟ هذا أمر مستبعد وتدخضه الشواهد الأثرية على البنى العسكرية والسياسية لبلدات فلسطين ومناطقها العديدة. وعلى مدار تاريخ جنوب سوريا وحتى قيام الثورة المكابية ضد الملك السلوقى أنتيوكوس الرابع فى القرن الثانى قبل الميلاد، يبدو أن التحالفات الشخصية بين الكيانات الصغيرة والدويلات الإقليمية المحدودة كأثوم ويهوذا وعمون ومؤاب وبنى إسرائيل وصور وعسقلان كانت تحالفات دفاعية. فلم تكن السياسة الإقليمية مركزية ولا استعمارية فى طابعها، ويبدو أن الحروب كانت تنشب لتحقيق أهداف محدودة للغاية. وكانت الجيوش المحلية إن وجدت أصلاً دفاعية؛ ولم يكن هناك وجود هنا لجيوش منظمة ومحترفة تحقق طموحات أى حاكم. وتبرز تأويلات خرافة الهكسوس بأنها حملة دعائية شنتها طيبة وتتعلق بصراع إقليمى دائم بين طيبة والدلتا؛ وهى تأويلات تتفق وعداء كاموس للأسيويين فى جهوده لإضفاء الشرعية على ادعائه السيادة على الدلتا.

وكان النظام السياسى المكون من سادة وأتباع يناسب مختلف الاقتصاديات الإقليمية التى تميزت بها فلسطين. ويتناقض هذا النوع من السياسة والتنظيم الاجتماعى مع الدولتين البيروقراطيتين الاستعمارييتين الكبريين المصرية والأشورية. كما أنه يستبعد احتمالات غزو فلسطين لمصر، ويدحض الأفكار التاريخية المتعلقة بوجود ما يسمى «بامبراطورية سليمان». وإنه لمن الصعب تاريخياً أن نتحدث عن كيان يسمى «فلسطين» فى أى من العصرين البرونزى أو الحديدي. ففلسطين مفهوم جغرافى فى أذهاننا ولا تتفق أية حقيقة تاريخية. ولا بد لقصتى سليمان ودأود وحتى قصة الملك

الصالح يوشع أن تنتظر حتى ظهور ملك كيوحنا هركانوس في القرن الثاني لكي تكتسب سياقاً تاريخياً له معنى. وكانت مراكز جنوب سوريا السياسية متعددة قبل العصر الهليني، وكانت الحكومات المركزية صغيرة ومحلية إقليمياً ومتنافسة اقتصادياً.

٥. أرمجدون ومغامرات مصر في آسيا: ١٤٦٨ و ١٢٨٨ ق. م.

يعد الانتقال من العصر البرونزي المتأخر إلى أوائل العصر الحديدي مسألة مهمة بالنسبة لفهم تاريخ فلسطين والعلاقة بين العهد القديم وعلم الآثار. فبسبب الترتيب الزمني للعهد القديم، تم تحديد تلك الحقبة بأنها حقبة ظهور هوية بني إسرائيل. ولكن حين نمنع النظر في تاريخ فلسطين بمعزل عن رؤية العهد القديم للماضي، نجد أن تلك الحقبة لا تقدم أدلة على نشأة شعب إسرائيل بمفهوم العهد القديم.

أصبح استيطان المناطق الوعرة من فلسطين ممكناً في العصر البرونزي الوسيط بسبب تحسن المناخ. وقد ساعد على استقرارها ظهور تقنيات جديدة للرى والصرف وتطور الأدوات خاصة بعد تطوير أنواع أكثر صلابة من البرونز، والاستخدام المنظم للأرض واتباع نظام بورة المحاصيل والتسميد وتطوير زراعة المنحدرات وتطوير الصهاريج. كما انتعشت زراعة أنواع جديدة من الزيتون والكروم في الفترات المناخية المعتدلة من تلك الحقبة؛ إلا أن هذه الأنواع لم تصمد أمام أقصر فترات الجفاف.

وبدأ من ١٦٠٠ ق. م. دخلت فلسطين حقبة طويلة من الجفاف، فانهارت زراعة المرتفعات التي تقوم على الزيتون والكروم. وأدى عدم الاستقرار الاقتصادي لتلك المناطق من فلسطين على مدار ما يقرب من قرن ونصف القرن إلى هجر المرتفعات تماماً، ولم يتبق سوى مناطق قليلة كمجموعة القرى الصغيرة في الوديان المحيطة بشكيم أو القرى المحاذية لوادي أيلون بالقرب من أورشليم. وهناك ما يدل على تحول الريف إلى عدم الاستقرار والخطورة في معظم مناطقه. فاختلف نمط حياة القرية الصغيرة بسعى السكان إلى الحماية والأمن في البلدات الأكبر حجماً والأكثر استقراراً.

وحسب ما توصلنا إليه من الحفريات والمسوح الأثرية، فقد اتخذ السكان المستقرون آنذاك أنماطاً متباينة. فمنهم من واصلوا الزراعة التقليدية في البلدات، ومنهم من توسع في الرعي بنمط موسمي من البداوة حيث يعيشون في المراعي شتاءً ثم يعودون إلى

الداخل لرعى قطعانهم فى الحقول بعد الحصاد. و زاد تعداد النازحين إلى حد كبير فى تلك الحقبة وفى غياب أية حماية أو سيد، تحولوا إلى مارقين وقطاع طرق يعيشون على قوافل التجارة ومستوطنات الحدود بينما كانوا يحتمون بالكهوف والغابات فى المرتفعات. وساعد هؤلاء على انتشار عدم الاستقرار فى الريف وتفاقم الوضع فى المناطق التى أخليت مستوطناتها حيث عجزت البلدات عن السيطرة على المناطق البعيدة عن ديارها. وفى القرنين الرابع عشر والثالث عشر، انتشرت عصابات قطاع الطرق فى مرتفعات فلسطين وقطعوا طرق التجارة. وكانت البلدات تستأجر هذه العصابات من حين لآخر كمرتزقة أو عمال، فى حين كان بعضهم يبيعون أنفسهم كعبيد فى ظل ظروف قهرية. وكان «قطاع الطرق» أو «المارقون» (أبيرو) يشكلون عنصر تمزيق. وكانت هذه التسمية الازدرائية التى وصموا بها سبباً فى تخليدهم فى قصص العهد القديم. وكلمة «عبراني» من التسميات التى وضعت على لسان الأغيار فى إشارة إلى شعب إسرائيل القديم كما ورد فى سفر الخروج أو قصص شمشون. كما استخدمت فى إشارة إلى أفراد مستقلين كإبراهيم وداود فى سفر التكوين وسفرى صموئيل.

وكان المصريون هم القوة التى ساعدت على الاستقرار فى فلسطين. فقد سعوا إلى تأمين طرق التجارة بإخضاع فلسطين للسيطرة المباشرة للقوات الاستعمارية. وأدى الوجود المصرى منذ أواسط القرن الخامس عشر بحامياته وإدارته الاستعمارية إلى السماح للبلدات بالحفاظ على الرخاء فى مواجهة اقتصاد دولى متدهور. وفى النصف الأول من القرن الخامس عشر، سعى فرعون مصر تحتتمس الثالث لفرض سيطرته على طرق التجارة البرية. ويعد مسيرة ليلة عبر معبر مجنو الاستراتيجى الذى يسيطر على وادى يزريعيل، وافق على إدخال معظم فلسطين تحت رعايته. وطبقاً لما ورد فى النصوص المصرية احتفاء بهذا الفتح، قامت قواته بغض تحالف بين حكام فلسطين على حواف المستنقعات بالقرب من مدينة مجنو القديمة. وكان هذا النصر إيذاناً بدخول الامبراطورية المصرية إلى آسيا. وعسكرت قوات مصرية بوادى يزريعيل والسهل الساحلى بجنوب فلسطين طوال القرون الأربعة التالية. وأدى وجود هذه القوات إلى دعم الاستقرار فى فلسطين بتكاليف باهظة على خزانة مصر.

وتحول ما بدأ كعمل شرطى إلى مصالح دائمة لمصر فى فلسطين. فبعد القضاء على المعارضة المنظمة لسيطرتهم على طرق التجارة، كان على المصريين أن يواجهوا اقتصاد فلسطين الزراعى المتدهور. وبعد نصف قرن من محاولة تهدئة فلسطين من

بعيد وتفكيك الحصون المحيطة بالبلدات التي تحمل بذور التمرد واللجوء إلى شن حملات تأديبية موسعة في كل ربيع بهدف جمع الضرائب وتأكيد السيادة المصرية، ظلت مشكلات مصر مع انعدام الأمن على طرق التجارة وإمدادات الموارد دون حل.

وليس من المؤكد ما إذا كانت دوافع مصر كانت تتمثل في تثبيت أية طموحات تساور الحثيثيين بالأناضول؛ ومع ذلك فقد أصبح لمصر وجود عسكري دائم أخضع منخفضات فلسطين للسيادة الاستعمارية في أواخر القرن الخامس عشر. وهو ما أدى أيضاً إلى اعتراف مناطق أخرى بالسيادة المصرية. وأقيمت الحاميات في غزة وبيت شان. وقد لحقت بهذه العملية الفعالة والموسعة سلسلة من المعاهدات مع مختلف شيوخ البلدات الواقعة بالمرتفعات والبقاع المنخفضة وأهمها بيلوس وصور وعكو وحازر ومجدو وشكيم وأورشليم وجيزر ولكيش وعسقلان. وأدى إخضاع حكام فلسطين المحليين إلى دعم جهود السيطرة على المراكز الاقتصادية والسياسية للمنطقة. وكان هدفهم هو احتكار التجارة. فأصبحوا وحدهم المتحكمين في دخول السلع والبضائع إلى الأسواق. كما ساعد تعاون الحكام المحليين مع مصر على تهدئة الأوضاع في فلسطين والحفاظ على الرخاء في القرنين ١٤ و١٣.

وكانت الفوائد التي عانت على مصر كبيرة. فكان «طريق حورس» على طول الساحل و«طريق الملوك» عبر ما وراء نهر الأردن يربطان مصر بمصالحها في سوريا وشمال بلاد الرافدين، وتحول إلى شريانين حيويين بالنسبة لاقتصاد مصر. وكانت الطرق البحرية إلى عكو وصور وبيلوس تمثل حلقات وصل حيوية في سلسلة من الموانئ تشمل مدن أوجاريت وأسيا وطروادة وميسيناى. وكانت التجارة تمتد مصر بما تحتاجه من أخشاب وزيت. وفي حين كانت موارد مصر الطبيعية تمدّها بوفرة من الحبوب والكتان والقطن واللحوم والألبان والجبن، فقد كانت تعتمد على الخارج لإمدادها بالمنتجات والمواد الخام الأخرى. وكانت فلسطين من بين أهم مصانير هذه المواد؛ فكانت تستورد الخشب من فينيقيا والجليل ومرتفعات الوسط. وكان زيت الزيتون يرد إلى مصر من كروم مرتفعات فلسطين. وكان هذا الزيت من الأغذية الضرورية في طعام العالم القديم بما تميز به من انخفاض نسبة البروتين، وكان يستخدم كوقود للإنارة أيضاً. وكان النبيذ مكملاً لاحتساء الجعة في أقاليم مصر، وكان من القرابين المعتادة التي تقدم لآلهة مصر المتعددة. وكانت الأخشاب والجبن واللحوم ترد إليها من المراعى. وكان الحرفيون الفينيقيون يعملون على تلبية الذوق المصرى في السلع الكمالية ومشروعات البناء المتقن. وتكونت جماعات العمال من المراعى الفقيرة

واستولت بالقرب من مناجم النحاس والفيروز بجنوب النقب وسيناء. وكان الأسرى والمتطوعون والمرتزة يلبون حاجة مصر لتوسيع جيشها الاستعماري الكبير.

ومن الآثار البعيدة المدى للهيمنة المصرية ما عاد على فلسطين ومستقبلها بالضرر. فقد حالت السيطرة الاستعمارية دون تمكين القوى المحلية من فرض سيطرتها على أى من موارد المنطقة وسكانها، مما خلق حالة من عدم النضج السياسى تحولت إلى كارثة حين بدأ المصريون فى الانسحاب فى ذروة الفوضى الاقتصادية التى نجمت عن الجفاف فى أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد. كما أدى احتياج مصر البشر للأخشاب ونمو صناعة الزيتون إلى تدمير الغابات وتآكل التربة فى بعض من أضعف بقاع فلسطين.

وكانت بعض مصالح مصر فى فلسطين والمتعلقة باحتياطيات النحاس والفيروز بصحراء سيناء والنقب قد بدأت منذ العصرين النحاسى والبرونزى المبكر. وفى هذه الحقبة ترك النحاس أول آثاره على العالم القديم كمادة خام لصنع الأدوات وك معدن نفيس. وكانت المناجم يتم إدارتها من كل من فلسطين ومصر، إلا أن القوة العاملة فيها كانت تستمد من الرعاة المستقرين والبدو ممن كانوا يقطنون بالقرب من المناجم. وكان هذا العمل يمثل إضافة إلى دخلهم من قطعانهم ويساعد على دعم اقتصادهم واستقراره. كما استفادوا من طرق التجارة المصرية عبر وسط النقب وعلى طول ساحل شمال سيناء. وفى عصر الامبراطورية المصرية كان هؤلاء البدو والرعاة يمثلون عنصراً مهماً ومتميزاً من سكان فلسطين. كما لعبوا دوراً رئيساً فى استيطان مرتفعات يهوذا فى القرنين العاشر والتاسع، وأثروا على المنطقة من الناحيتين الدينية والحضارية.

لم يكن مصير فلسطين فى النصف الثانى من الألف الثانية يتوقف على الأحداث والشؤون الإقليمية؛ بل على توازن القوى الجغرافية السياسية الذى لم يكن لسكان فلسطين تأثير كبير عليه. فكان المحور المصرى الحيثى يأتى فى الصدارة وكان يتميز بالتنافسية والتعاون فى آن. فكان المصريون يسيطرون على فلسطين، بينما كانت امبراطورية الحيثيين وعاصمتها هاتوساس (بوغاز كوى الحالية فى تركيا) تسيطر على معظم الأناضول والحافة الشمالية من سوريا. وكانت لهاتين القوتين الكبيرتين سيادة مشتركة على فينيقيا وساحل سوريا. وأدى التعاون بينهما إلى تجارة بحرية رابحة وممتامية. وشكلت الاحتياجات التقنية الخاصة بصناعة السفن والإبحار أساساً سليماً لتطوير قوى عاملة ماهرة ووفيرة.

وعندما حل الكساد بالتجارة الدولية خاصة فى القرن الرابع عشر، دخلت

الامبراطوريتان في صراع تنافسى. فسعت كل منهما للحفاظ على نصيبها من اقتصاد التجارة الدولية المتدهور. وشهد الربع الأول من القرن الثالث عشر حرياً بين الحيثيين ومصر. وكان للضغوط الاقتصادية والسياسية التي تراكمت عبر قرون من التدهور الزراعى الناجم عن مناخ جاف وشديد الحرارة تأثيرها على كل مناطق شرق حوض المتوسط. وتأثرت الأناضول تأثراً شديداً وبدأت فى ظل المركزية التي فرضتها امبراطورية الحيثيين فى توسيع حدودها وتهديد استقلال حكام سوريا وشمال الرافدين. وفى أواخر القرن الرابع عشر، كان تحجيم التوسع الحيثى من أهم مشاغل السياسة المصرية فى آسيا. وبلغت الحرب ذروتها فى معركة بمدينة قادش السورية فى سنة ١٢٨٨ ق. م. ومنى الجانبان فيها بخسائر فادحة. وعلى الرغم من طرد المصريين من قادش، فقد توقف التوسع العدوانى للحيثيين فى سوريا. ومع ذلك فإن أهمية موقعة قادش تكمن فيما وراء المعركة نفسها.

فى أعقاب هذه الهزيمة، دبت حركات التمرد بين صفوف جيش مصر بعد أن دفع ثمناً باهظاً لمغامرة رمسيس الثانى. وفقدت مصر حماسها لإقامة امبراطورية آسيوية، وتراجع دعم طرق التجارة المكلف فى أقصى الشمال، وتفاقمت الاضطرابات المدنية والمعارضة الدينية فى الداخل بعد أن أدى توقف تجارة الأخشاب إلى توقف صناعاتى البناء والجنائز فى مصر. وعاد الالتزام العسكرى المتزايد باستقرار سهول فلسطين الساحلية الوسطى ووبائها المنخفضة بالقليل من الفوائد. كما أدت سلسلة من المؤامرات حاكتها دوائر البلاط نتيجة للمرارة الناجمة عن الفشل العسكرى فى قادش إلى إصابة السلطة الملكية بالشلل وإلى إضعاف سيطرتها على جماعات مهمة داخل الجيش. وعجزت مصر أيضاً عن التصرف بسرعة وحسم إزاء تدفق اللاجئين من منطقة بحر إيجة والأناضول. وأدى استيطانهم فى الأراضى المصرية إلى إضعاف السلطة الملكية إلى حد خطير.

أدت الخسائر التى منى بها الحيثيون فى موقعة قادش إلى اهتزاز المؤسسة العسكرية فى الداخل، وبدأ التفكك السياسى التدريجى يصيب الإدارة المركزية الحيثية. ومع أن القوات الحيثية كانت لها الغلبة فى قادش فإنها لم تنتصر فى الحرب. فقد عجزت عن التعامل مع الأزمة الاقتصادية المتفاقمة الناجمة عن الجفاف فى أواخر القرن الثالث عشر، مما دفع بالامبراطورية إلى الانهيار فى نهاية الأمر.

أدى تنامي ضعف الإدارة المركزية الحيثية إلى عجزها عن التعامل مع المراحل الأولى من الكساد الزراعى الناجم عن الجفاف. كما دفعها فشلها الذريع فى توزيع

مخزون الغذاء إلى استجداء مصر من أجل البقاء. وفي النهاية، تفككت الامبراطورية في ذروة تدفق النازحين من ماسيناي. وكان العجز المالي شديداً وتلاه انهيار زراعي حاد، فعجزت المدن عن استيعاب تدفق النازحين من منطقة إيجة، وكانت في الوقت نفسه تفتقر إلى القوة العسكرية اللازمة لصددهم. وبإقدام أوجاريت أكبر مدن شرق المتوسط الساحلية على إغلاق موانئها، لم تعد لديها الموارد اللازمة لإعادة البناء حين قسمها زلزال مدمر إلى شطرين. وأدت النيران التي اندلعت في أعقاب الزلزال على ما تبقى من المدينة، واختفت أوجاريت من فوق الأرض في قصة درامية غير عادية لانتزال تحتاج إلى تفسير. وأدى التأثير التراكمي لسلسلة طويلة من الكوارث بدأ في قادش إلى دفع فينيقيا وساحل سوريا إلى حافة الانهيار التام.

وكان لتراجع حجم التجارة الناجم عن انحسار المصالح التجارية المصرية والحيثية أثره على بعض الموانئ كيبيلوس وصور وعكو، مما عجل بانتهاء التجارة البحرية في شرق المتوسط وأثر بالتالي على التجارة البرية في فلسطين والتي كانت في ذلك الوقت تعتمد اعتماداً كلياً على أسواقها المصرية. وكانت عملية انحسار المصالح المصرية بالإضافة إلى انتشار النازحين نتيجة للجفاف بمثابة ضربة قاصمة للاقتصاد.

وكان لانتهاء التجارة البرية من الشمال تأثيره الحاد على الزراعة الفلسطينية التي تعتمد على التجارة وأدى إلى كساد شديد. وأدى تراجع الوجود المصري والانحسار شبه التام لاهتمام مصر بالمرتفعات إلى تفاقم عجز بلدات كلورشليم ولكيش عن السيطرة على الغابات والبراري في المرتفعات. وكان النسيج الاجتماعي الفلسطيني ممزقاً بالفعل حين امتد الجفاف الذي قضى على ماسيناي ومنطقة إيجة باتجاه الشرق واجتاح الأناضول وسوريا وفلسطين في حوالي سنة ١٢٠٠ ق. م.

الفصل السابع

شعوب فلسطين المتعددة

١. جفاف ماسيناي العظيم: ١٣٠٠-١٠٥٠ ق. م.

اشتدت حدة حقبة الجفاف الطويلة التي سادت مناخ العصر البرونزي المتأخر في أواخر القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وأدى جفاف ماسيناي العظيم الذي سمي على اسم حقبة الجفاف التي أدت إلى القضاء على مدينة ماسيناي القديمة إلى اختفاء الحضارة في القطاعين الشمالي والشرقي من حوض المتوسط. وأعقبه انهيار التجارة الدولية ودمار العديد من المدن الكبرى والبلدات بالمنطقة. ولم يكن الجفاف وحده هو الذي أدى إلى هذه السلسلة من الكوارث، ولو أنه لعب دوراً مهماً فيه. فانهارت امبراطوريتا حتي وماسيناي ودولة عمورو بشمال سوريا. ودامت حقبة الجفاف ما يقرب من قرنين. وكانت مصر هي القوة المتوسطة الكبرى الوحيدة التي لم يمسهها سوء، حيث لم تكن الزراعة الفيضانية النيلية على نفس القدر من التأثر بالجفاف كالاقتصادات اليونان والأناضول وسوريا وفلسطين القائمة على الأمطار.

وبداية من حوالي سنة ١٢٥٠ ق. م. عانى المتوسط تدنياً شديداً في مستوى مياهه، وارتفعت درجة الحرارة وشحت الأمطار إلى أدنى درجاتها. وبلغ الجفاف ذروته في حوالي سنة ١٢٠٠ ق. م. واستمر حتى حوالي سنة ١٠٥٠ ق. م. وقد تباينت حدة الجفاف من منطقة إلى أخرى، وبلغ أشد حالاته في إيجة وساحل الأناضول، وبنهاية ماسيناي، تشردت أعداد هائلة من البشر.

وأدى انتشار المجاعات إلى محو مجتمعات كاملة ودفع بالسكان إلى النزوح عن ديارهم وحقولهم. واتجهت كثرة منهم جنوباً إلى مصر براً وبحراً، بينما اتجه بعضهم إلى سهل فينيقيا الساحلي وفلسطين واستقروا بعائلاتهم حيثما أمكن لهم الاستقرار واندمجوا في السكان المحليين على طول سواحل المتوسط على مدار عدة أجيال. وياندماهم نشأت ثقافة جديدة متميزة اصطفت بسمات إيجية وشامية.

وعلى الرغم من وجود شواهد عديدة على أن اندماج هؤلاء النازحين كان تدريجياً وسلمياً، فلا شك أن منهم من استولى على الأرض عنوة، ومنهم من لقي الترحيب من الأهالي، بينما تعرضت كثرة منهم للطرد من جانب الجيش حيثما كان لا يزال لديه من القوة ما يمكنه من ذلك. وشكل النازحون ضغطاً إضافياً على الاقتصاديات الإقليمية المحلية التي كانت عانت كساداً شديداً نتيجة للجفاف. وما أن بدأت التجارة الدولية في الانحسار حتى بدأ النسيج الاجتماعي الذي كان يدعم الزراعة الموجهة تجارياً في العديد من المناطق التي كانت بينها اعتماد متبادل في التفكك أيضاً. فخلت البلدات من سكانها ونشبت الحروب في بعض المواضع، وتحولت بعض الوديان الصغيرة المنتجة والمأهولة بالسكان إلى خلاء. وبدأ هذا الاتجاه واضحاً في المناطق الهامشية في مرتفعات فلسطين وفي الجنوب. ولم تبق أية منطقة رئيسة من مناطق فلسطين الكبرى بمنأى عن تأثير الجفاف.

وأصيب اقتصاد فلسطين بضعف شديد بسبب الكساد الشديد الذي ألم بالتجارة البحرية نتيجة لانسحاب المصريين من سوريا بعد موقعة قادش. وكانت ماسيناى أيضاً نشطة في التجارة البحرية في شرق المتوسط. ويسقطها ازدادت حدة الضغوط الاقتصادية على مدن الموانئ على ساحل المتوسط. ومع بدء تفكك أوصال امبراطورية الحثييين بالأناضول، تأثرت التجارة البرية مع مصر. ففقدت فلسطين أسواقها في الشمال، ولم يعد الأمن سائداً في طرق القوافل المتبقية التي كانت من قبل تحظى بالحماية في ظل معاهدات مصرية حيثية.

ودخلت الزراعة في فلسطين حقبة من الأزمات. فخلت بعض البلدات من سكانها في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل الثاني عشر، وتعرض بعضها للدمار بسبب الزلازل والحرائق، وبعض ثالث منها بالقوة العسكرية والثورات. وواجهت جميعاً خطر الانهيار الاقتصادي والسياسي. وتعرض بعضها كبلدة حازر لدمار جزئي، إلا أنها عادت للهدوء في ظل ظروف شديدة الفقر. وخلا بعض آخر منها من السكان تماماً كبلدة تانش بواي يزريعيل، في حين تمكن بعض ثالث منها كمجدو المجاورة من الحفاظ على وضعها خلال تلك الحقبة من التغيير والتحول. وواجهت المناطق الداخلية الزراعية من فلسطين حالة تفكك كبير. فعانت المنخفضات انخفاضاً حاداً في إجمالي عدد السكان، على الرغم من قدرة بعض المزارعين فيها على البقاء باستصلاح أراضٍ جديدة في مناطق أقل إنتاجية. وتناثر السكان في هذه الوديان المنخفضة في وحدات

صغيرة أكثر قدرة على البقاء وانتشروا في مناطق أكثر اتساعاً. وأدت حاجة مصر المستمرة للأخشاب وزيت الزيتون بكثرة من سكان المنخفضات المهجرين إلى النزوح من المنخفضات إلى الجليل الأدنى والمرتفعات الوسطى جنوب يَزْعِيل لقطع الأخشاب وإيجاد مدرجات ويسانين جديدة بعد تطهير الأراضي الجديدة.

وكان رد فعل مصر إزاء بداية فترة الجفاف وانهيار التجارة الدولية والفوضى الناجمة عن مشكلة النازحين يتسم بالتعقيد. فقد نشط المصريون إلى تشجيع الاستيطان في بقاع جديدة وإلى الحفاظ على النظام. وسعت مصر إلى دمج المناطق المنهارة بتقديم المعونات المباشرة من صوامع غلالها. فكان يتم إرسال القمح من مدينة أوجاريت السورية لإعانة من يعانون المجاعة في امبراطورية الحيثيين. كما رفعت مصر الضغوط عن بعض المناطق التي تضررت بشدة بسماحها بالهجرة إلى الدلتا ووادي النيل، فتدفق النازحون بحراً وبراً من إيجة والأناضول والمراعى التي أصابها الجفاف ومناطق سيناء وجنوب فلسطين الصحراوية. ويتبين من البقايا الأثرية من فلسطين خاصة الحفريات التي تم العثور عليها في المواقع ككور وقل زبور وأشدود وعسقلان وبتل قصيل أن العديد من الوافدين الجدد (ويعرفون في النصوص المصرية بأسماء تيبكر، بلسيت، دِنِين) سرعان ما اندمجوا مع سكان الساحل المحليين. وانتقل بعضهم من فلسطين وقبرص باتجاه جنوب غربي نحو دلتا مصر حيث وجدوا مقاومة في عهد رمسيس الثالث (١١٨٢-١١٥١). وتشير السجلات المصرية إلى نشوب قتال محتدم ومعارك بحرية. وفي هذه النقوش يزعم المصريون أنهم حققوا انتصاراً ساحقاً ودهروا الغزاة تماماً. إلا أنه من الواضح أن انتصار جيش مصر لم يكن كاملاً. وتوضح نقس هذه النصوص أن النازحين استقروا بعائلاتهم وماشييتهم في بلدات الدلتا، بينما تم تجنيد بعضهم في الجيش المصري. فكان «انتصار» مصر مجرد انتصار تذكاري.

لا شك أن المواجهات مع النازحين كانت عدائية. فكان السكان المحليون في غنى عن مزيد من الأقواء لإطعامها في فترة جفاف شديد. فأغلقت بعض المناطق حدودها ولجأت إلى القوة في صد النازحين الذين كانوا يقاتلون من أجل البقاء، وقتل عدد كبير منهم ولقي عدد آخر منهم حتفهم جوعاً، وتعرضت المحاصيل للسرقة والبلدات للإحراق. إلا أن الشواهد الأثرية في النصف الثاني من القرن الثاني عشر قبل الميلاد على طول سهل فلسطين الساحلي تدل على أن المهاجرين من منطقة إيجة اندمجوا بصورة تامة في سكان المناطق التي استقروا بها، وتحديثا اللغات السامية التي كان مضيفوهم

يتحدثونها وأمنوا بالهتيم السامية (خاصة داجون ويعل زيوب) وأثروا في ثقافة المنطقة تأثيراً كبيراً. وأخذت المناطق المنخفضة من فلسطين الكثير من المهاجرين خاصة في الساحل الجنوبي، وهو ما يتجلى في استخدام النواويس البشرية الطينية (خاصة في بيت شان) والأواني الطينية الميوانية المستخدمة في الطقوس الدينية (خاصة في تل قصيل). وتلاحظ هذه التأثيرات الحضارية أيضاً في انتشار أواني الزينة الفخارية التي تعرف باسم «الأواني الفلسطينية». وكل هذه الأشياء تعكس دمج تراث منطقة إيجة من الحرف والأواني الفخارية في اقتصاد فلسطين. فكانت الحضارة الجديدة حضارة فلسطينية مدمجة تماماً. أما مدى إدخال هؤلاء النازحين لتغيرات ثابتة على الفنون الشعبية وحرف سائر مناطق فلسطين فهو أمر متروك للحدس.

وبعداً لهدف مصر البعيد المدى للمحافظة على التجارة البرية مع فلسطين والتي أصبحت مصدرها الأول للأخشاب وزيت الزيتون، أرسل فراعنة الأسرتين التاسعة عشر والثانية عشر المزيد من القوات إلى فلسطين. فكان اهتمامهم ينصب على السيطرة على طرق المناطق المنخفضة. وكان الوجود المصري يمثل دعماً للطريق الساحلي من غزة إلى يافا ووادي يَزْءِيل وبيت شان وصدع الأردن الشمالي. وإذا كان التأثير المصري في المرتفعات وفي مناطق أقصى الشمال قد توقف، فقد زاد الوجود الاستعماري في المنخفضات واستقر الاقتصاد. وبُنيت بلدات مصر التجارية في السهل الساحلي الجنوبي حيث لعبت دوراً في دمج النازحين من منطقة إيجة في السكان المحليين. وهناك بلدات عديدة في فلسطين ظلت باقية، إلا أن تكاليف الاستثمار المصري كانت باهظة والعائد محدوداً للغاية. وفي القرن الحادي عشر، بدأت البلدات التي تمكنت من البقاء في هذه الظروف القاسية بفضل الوجود المصري في العودة إلى حالتها الأولى تدريجياً بعد انتهاء الجفاف. وبدأ السكان في إعادة بناء الاقتصاد وإنعاش مجتمعاتهم.

٢. تطوير مستوطنات المرتفعات

كان معظم سكان فلسطين قبل الجفاف يعيشون في بلدات بالواديان الوسطى وعلى السهل الساحلي بعد أن اختفت الحياة في القرى الصغيرة ومعظم زراعة المرتفعات. وعندما انتهت حقبة الجفاف حوالي سنة ١٠٥٠ ق. م. تغير توزيع السكان بصورة ملحوظة. ففي القرن الثالث عشر، ونتيجة لتغير المناخ إلى الأسوأ، بدأ المزارعون في النزوح عن البلدات الكبيرة، واستزرعوا بقاعاً أبعد وأكثر عزلة في المنخفضات. وكان

هذا التطور واضحاً في السهل الساحلى الأوسط. ومنذ حوالى سنة ١٢٠٠ ق.م. تضاعف عدد القرى في سهل عكو ويَزْعِيل وبيت شان وواديان الأردن الشمالية. وبتزايد أعداد النازحين في المنخفضات، بدأوا في النزوح إلى المرتفعات خاصة الوسطى شمال أورشليم.

وبانهيار تجارة مصر مع الميثيين وشمال سوريا ولبنان، فقد المصريون معظم مصادر الخشب والزيت، وهما منتجان أساسيان لم تنتجهما مصر بزراعتها الفيضانية ومناخها الصحراوي. فكان تأمين مصادر هذين المنتجين من أسباب زحف الجيوش المصرية إلى آسيا. ودفع جفاف ماسيناي المصريين إلى إعادة هيكلة مصالحهم. وفي النصف الأول من القرن الثانى عشر ق.م. وبعد سقوط أوجاريت وحتى وتوقف الشحن في المتوسط، كثفت مصر وجودها في فلسطين. وقد تطلعت إلى تلك المنطقة لتغذية أسواقها. وتم دعم الحاميات المصرية بوادى يَزْعِيل وفي بيت شان وعلى السهل الساحلى الجنوبي. كما أدخل المصريون المستعمرات التجارية المصرية لأول مرة وأنشأوا نقاطاً عسكرية لقواتهم لتأمينها.

كان هذا الوجود الاستعماري المتزايد عنصراً ضرورياً لاستقرار اقتصاد المنخفضات. فقد أوجد منفذاً تجارياً لزراعتها وساعد على إعادة الاستيطان في بعض بقاع المنخفضات كان سكانها قد هجروها، وساعد على نقل النازحين والمشردين إلى الجليل الأدنى والمرتفعات لقطع الأخشاب وبناء القرى، مما خفف على البلدات كثيراً من ضغوط النازحين في عملية إعادة بناء حياتهم الممزقة. وفي معظم حقبة الجفاف، ساعد الاستقرار السياسى الذى وفره الوجود المصرى على بقاء حضارة بلدات منخفضات فلسطين، مما ساعد فلسطين على تجنب كثير من الدمار الذى تعرضت له منطقة إيجة وسواحل الأناضول.

ويدعم مصالح التجارة المصرية والاستعداد لدفع أسعار متضخمة لكل من الخشب والزيت، اتجه المستثمرون إلى فتح مناطق أوسع من المرتفعات أمام النازحين والمشردين ليستوطنوا فيها، وساعد قطع الأخشاب وبناء المدرجات وتزايد القطعان وتشغيل عمالة مكثفة في الكروم والبساتين على الاستيطان الدائم بها. وكان المصريون يشجعون صناعة الأخشاب الصغيرة في فلسطين على النمو. ومع أن الأخشاب الممتازة وسهولة الوصول إلى الساحل ساعدت على سرعة زوال غابات المنحدرات الغربية من تلال الوسط، كان زحف الاستيطان الدائم أبداً كثيراً منه في أى مكان آخر في المرتفعات. وعلى مدار القرن الثانى عشر، بدأت المستوطنات الصغيرة في

الاستثمار الطويل المدى والمكلف في تدرج الأسطح الشمالية والغربية من المنحدرات لزراعة بساتين الزيتون والكروم.

وبانتهاه حلبة الجفاف، انتشرت أكثر من مئتي قرية صغيرة على المرتفعات شمال أورشليم. وزودت بتقنيات مطورة لتخزين المياه والحبوب. وأدت المصالح الاستعمارية إلى السيطرة على قطاع الطرق على المرتفعات وتأمين البرية لمزيد من الاستيطان. وفي النصف الثاني من القرن الحادي عشر، بلغ عدد المستوطنين عدة آلاف. وكان الاقتصاد الذي أنشأه مختلفاً جغرافياً. وكانت بعض المناطق تصلح للرعي وإنتاج الحبوب، وكان بعضها الآخر لا يصلح للزراعة إلا بعد بناء المدرجات. وتمت زراعة الكروم والزيتون والفواكه. وتركز سكان المنطقة الداخلية على الهضبة الوسطى والوديان التي تقع وسط الجبال. ووفرت هذه المستوطنات الاستقرار والأسواق وتنوع كبير في المحاصيل لزراعة البساتين المتخصصة بالمنحدرات الغربية والرعى في المراعي الشرقية.

كان هذا الاقتصاد أبعد ما يكون عن اقتصاد البقاء. فلم يكن المستوطنون مستقلين؛ وكانت مناطق الرعي والمدرجات تحتاج إلى تعاون. ولم يكن تجهيز الأرض للزراعة يتطلب تطهيرها وحسب، بل إلى عملية تستمر عقداً من السنين لتدريجها. وكانت المحاصيل التي اشتمل عليها الرعي وإنتاج زيت الزيتون - وهي أهم محاصيل مناطق المرتفعات هذه - تتطلب اقتصاد سوق حقيقياً لبقائها. واقتصاديات الرعي لا تقوم وحدها، ولا صناعة زيت الزيتون؛ فهما يرتبطان بنظام المقايضة والتبادل التجاري والاعتماد المتبادل. فكان هذا اقتصاداً جاهزاً للتوسع بمجرد إعادة فتح طرق التجارة.

تمدد سكان المرتفعات الوسطى على مدار العصر الحديدي الأول. وتضاعف عددهم على طول المراعي وحواف الصحراء وفي النطاق الأوسط حيث كان الرعي يمثل عنصراً سائداً. وعلى طول المرتفعات الغربية على سفوح التلال حيث كانت زراعة المدرجات والزيتون تتحكم في الاقتصاد وكان عدد السكان أقل كثيراً، زاد عدد السكان من ٢٠٥ إلى ٥٠٠. وكان إنتاج الزيتون والفواكه يتطلب من السكان حل المشكلات البيئية الناجمة عن ضعف الموارد المائية. كما كانت هناك مشكلات تطهير الأرض وبناء المدرجات. وباستقرار الاستيطان في كل منطقة فرعية (في أواخر العصر الحديدي الأول) يبدو أن الإمكانيات البيئية هي وحدها التي حدت من نمو الاستيطان. فنجد نمواً محدوداً على حواف الصحراء وفي المناطق الهامشية الجنوبية الوسطى. ونجد زيادات كبيرة في عدد سكان النطاق الشمالي الأوسط الأكثر صلاحية للزراعة وعلى طول المنحدرات

الشمالية. كما يدل استيطان المنحدرات الجنوبية الغربية وسفوح التلال على زيادة ملحوظة ربما تعكس تصاعد أهمية الزيت والنبيد كمنتجات بعد إحياء التجارة الدولية في العصر الحديدي الثاني.

كان الاستيطان المبكر على التلال الوسطى مركزاً على القرى الداخلية الخصبة حيث الزراعة المختلطة. وامتد الاستيطان فيما بعد إلى ما وراء هذه القرى في المناطق التي كانت الحبوب والرعى فيها يشكل جزءاً أكبر نسبياً من الاقتصاد. وظهر نمط مشابه من الامتداد في مستوطنات منطقة المنحدرات الشمالية. فضمت سفوح التلال نسبة من الرعى أعلى من أية منطقة خارج نطاق حافة الصحراء. وإذا أخذنا اقتصاد التلال الوسطى ككل في الاعتبار، نجد أن مناطق إنتاج الحبوب وتربية الماشية كانت تتسع بالتناسب مع ازدياد السكان. ومن ناحية أخرى هناك ما يشير إلى زيادة غير متناسبة في البستنة، وهو ما يبدو واضحاً بصفة خاصة في العصر الحديدي الثاني. ومن الواضح أن إحياء التجارة ساعد على المزيد من الاستقرار وفرص العمل في زراعة المدرجات. وكانت مناطق البساتين في التلال الوسطى لا تساعد على الزراعة المختلطة، فقد كانت موجهة لزراعة محاصيل كالبنديق والفواكه والنبيد والزيت. لذا فقد كانت تنميتها تتطلب تجارة إقليمية، وكان امتدادها السريع نسبياً في العصر الحديدي الثاني يشير إلى امتداد نحو التجارة عبر الإقليمية. وكانت جهود الوصول إلى الأسواق بدوره يساعد على المركزية.

ويبدو واضحاً أن سكان المرتفعات جاؤا من شعب نرح من المنخفضات. ومن المستبعد أن تكون أعداد كبيرة من الرعاة البدو دخلت هذه المنطقة. فقد كانت المراعى الطبيعية محدودة تماماً فيها قبل تطهير الأرض. وكانت هذه المراعى تقع على المنحدرات الشرقية. ولم تنهياً بعض المنحدرات الغربية للرعى في الوديان التي تحيط بها الجبال إلا بعد أن تم تطهير أراضي الغابات. وما كان للرعاة أن يتواجدوا هنا إلا بأعداد قليلة نسبياً. وباستقرار سكان المنخفضات الزراعيون في المنطقة لابد أن الرعاة تعرضوا لخطر التهجير ولم يسمح لهم إلا بنطاق محدود في اقتصاد يقوم على الزراعة. ومن المتوقع أن تكون هناك ضغوط سياسية على جماعات الرعاة البدو لكي يستقروا. والإشارة إلى مثل هذه الجماعات الرعوية المستقلة في مختلف النصوص المصرية التي ترجع إلى أواخر العصر البرونزي المتأخر تبرر هذا التوقع. ويحتمل أن يكون الجفاف قد دفع الرعاة على النزوح من المراعى إلى المرتفعات الأوفر حظاً من المياه، وأن يكون تحسن المناخ في حوالى سنة ١٠٥٠ ق. م. قد ساعد على التحول إلى الزراعة.

وفي حقبة الجفاف وبعد نفاد المخزون في بلدات منخفضة فلسطين، نزح السكان إلى البقاع الصالحة للزراعة في المرتفعات. وكانت أهم منطقة جذبت المزيد من الاستيطان هي منطقة إفرایم الوسطى، واستقر البعض في قرى صغيرة في مراعي المنطقة، ونجد هذه القرى على طول الحافة الشرقية من المرتفعات حيث ازدهر رعى الأغنام والماعز. وحتى في فترات الجفاف كانت أمطار المرتفعات كافية للإبقاء على بعض أشكال الزراعة الجافة.

وكانت بيئة التلال الوسطى قبل ذلك تشكل حواجز أمام الامتداد الاستيطاني، مما حد من نمو السكان طوال معظم الألف الثانية قبل الميلاد. وفي الأربعمئة سنة التي سبقت جفاف ماسيناي، كانت معظم المرتفعات قد غطتها الغابات. ولم تنشأ مناطق الاستيطان الصغيرة إلا في القرى الكبيرة التي حظيت بوفرة من مياه الينابيع، في حين ندرت الينابيع في معظم المرتفعات. وكانت التربة الجيرية على درجة من التشقق حالت دون اختزان المياه. ونظراً لعجز التربة عن اختزان المياه، لم يكن هناك حافز لاستغلال المنطقة، حتى في البقاع التي اتسمت التربة فيها بالخصب والعمق. وكانت المنحدرات الغربية للتلال شديدة الانحدار مما حال دون استزراعها. وعندما فتحت أراضي جديدة أمام الزراعة، تمت تلبية الحاجة إلى المزيد من المياه اللازمة لبقاء المستوطنات في مواسم الصيف العادية وبطرق عديدة كانت جديدة على فلسطين، وأهمها استخدام الجير المطفأ في تبطين الصهاريج المحفورة في الأحجار الجيرية الرخوة، وبناء الحاويات الطينية الضخمة لتخزين المياه والحبوب.

٤. تاريخ يهوذا المستقل: ١٠٠٠-٧٠٠ ق. م.

كان لسائر بقاع المرتفعات الفلسطينية تاريخ مختلف تماماً. ففي حقبة الجفاف وبعد انحساره كانت تجارب سكان هذه المناطق الأخرى وأنماط حياتهم لا تقل تنوعاً عن المناطق نفسها. وهناك تنوع كبير في كل من الناحيتين الطبوغرافية والبيئية في ريف تلال فلسطين: الجليل الأعلى والجليل الأدنى ونطاق الكرمل وتلال السامرة وأورشليم والفرور ومرتفعات يهوذا وهضبة ما وراء نهر الأردن. ولهذه الاختلافات الجغرافية العديدة أصدائها في الاقتصاد والتاريخ الشبيدي الاختلاف لكل منطقة. وعلى الرغم من ميل الباحثين إلى اعتبار تاريخ الجليل مثلاً امتداداً لما نشأ في التلال الوسطى فقد كان له تاريخ مستقل تماماً.

وكان نصيب الجليل الأعلى من الأمطار أعلى من أية منطقة أخرى في فلسطين. وهي منطقة وعرة تكسوها الغابات الكثيفة ويصعب الاستيطان بها. وكان جرفها الغربي يرتبط دوماً ببلدات فينيقيا الساحلية، وهي غنية بالأخشاب والصيد والرعى الصيفي. وكالتلال الوسطى إلى الجنوب منها، استقبلت هذه المنطقة موجة من النازحين إبان فترة جفاف ماسيناي استقروا في قرى زراعية صغيرة عاش بعضها على بساطين الزيتون والفواكه. واستمر ارتباط تاريخ هذه المستوطنات بفينيقيا. ومن ناحية أخرى، كان القطاع الشرقي من الجليل الأعلى موجهاً إلى بلدات كحازر و دان بالقرب من بحر الجليل وحوض الحولة. ونشأت بها مناطق للرعى وزراعة الحبوب والزيتون والفواكه. وفي الجليل الغربي، تلاحظ زيادة في عدد المستوطنات بدأت مع بدء انحسار الزراعة في السهل الساحلي. ومع ذلك كانت الزراعة في هذه التلال الوعرة أصعب منها في الجنوب. وكانت القرى فيها أقل عدداً وأكثر تباعداً. ولم تكن روابطها الاقتصادية والحضارية بمنخفضات فلسطين، بل بالمستوطنات الساحلية.

وبقدر اختلاف الجليل عن التلال الوسطى، فإن التناقض بينه وبين مرتفعات يهوذا أكبر. ففي فلسطين نجد مناخاً متوسطياً يناسب مختلف أنماط الزراعة الجافة ومناخ مراعٍ يلائم زراعة الحبوب المقاومة للجفاف ويصلح للرعى. وتقع حدود النطاق الجاف في فلسطين والذي يفصل بين هاتين المنطقتين على طول الحافة الجنوبية لمرتفعات يهوذا. وفي فترة جفاف ماسيناي، زحفت حدود هذا النطاق الجاف شمالاً حيث أصبح يقع جنوب أورشليم مباشرة. لذا فقد ساد البدو الرعاة مرتفعات يهوذا طوال فترة الجفاف، ولم يكن هناك سكان مستقرون إلا في عند محدود من القرى الصغيرة المتناثرة.

وفي العصر البرونزي، لم تكن أورشليم شديدة الارتباط بمرتفعات يهوذا. فقد كانت بلدة في تل أورشليم على طرف وادي أيالون. وكان هذا الوادي يهبط من المرتفعات غرباً نحو السهل الساحلي. ومع أن أورشليم لم يكن لها وجود معروف في أوائل ذلك العصر، فقد تحمل سكان المنطقة ككل بداية الجفاف وعاشوا تلك الفترة في ظل ظروف شديدة القسوة. واتباع إحياء الزراعة فيها نمطاً مماثلاً لسائر مناطق فلسطين.

تقع بمرتفعات يهوذا بجنوب أورشليم. وقد خلت إلى حد كبير من السكان في أواخر العصر البرونزي. وكان سكان هذه التلال من الرعاة وكانت تضم بلدة لكيش إلى الجنوب الغربي. وبدعم من شبكة التجارة المصرية، سيطرت لكيش على إنتاج الزيتون في الغور الجنوبي وأصبحت تمثل سوقاً للحوم والجبن والزبد والصوف الذي ينتجه رعاة المرتفعات وتربطهم مباشرة بطرق التجارة البرية في السهل الساحلي.

وبانتهاء الجفاف وعودة التجارة الدولية إلى سابق عهدها، شهدت صناعة الزيتون الفلسطينية طفرة. فوصل إنتاج لكيش إلى مرتفعات يهوذا التي أصبحت مرة أخرى ضمن منطقة المناخ المتوسطي. وساعدت التجارة الجديدة النامية على الاستيطان الزراعي وبناء المدرجات بعد أن كان الرعى هو النشاط الوحيد المتاح بها. وكان البدو الذين تحولت مراعيهم إلى بساتين هم الحاجز الوحيد في طريق امتداد هذا الاستيطان. وبدعم من حبرون وربما اورشليم، أقامت لكيش شبكة من أبراج المراقبة والحصون الصغيرة فوق المرتفعات. وأقيمت نقاط شرطة مماثلة في مراعي حوض بئر سبع جنوباً بغرض السيطرة على منفذ إلى المرتفعات وترجال البدو من المنطقة وإليها. كما كانت هذه الحصون تستخدم لإجبار البدو على الاستقرار. وفي أواخر القرن التاسع، كان قد تم تطهير معظم مرتفعات يهوذا وتدريبه، وتحولت المنطقة إلى إحدى أهم مناطق زراعة الزيتون في فلسطين وضممت خليطاً سكانياً من زراع المدرجات والرعاة القرويين.

وأدى التوزيع الجغرافي العام لمرتفعات يهوذا بحدها الشرقي في صحراء يهوذا وحدها الجنوبي في المراعي الممتدة لحوض بئر سبع والساحل الجنوبي إلى إيجاد علاقة طبيعية بين مستوطنات المنطقة ورعاة مراعي الحافة الجنوبية لفلسطين. وأدى اشتغال الزراعة على التزام بالرعى كأسلوب للحد من تأثير الجفاف إلى فتح تلك الأراضي أمام الاستيطان كلما ساعد المناخ على قيام الزراعة كما حدث في العصر الحديدي الثاني.

وانفتاح يهوذا أمام المراعي الكبرى التي تحدها من ثلاثة جوانب والطبيعة الهامشية لزراعتها وهشاشتها البيئية وتفاقم احتمالات إزالة غاباتها وانتشار رعي الأغنام والماعز فيها، كلها توحى بأن الجزء الأكبر من سكانها الجدد في العصر الحديدي الثاني جاء من رعاة المراعي. وكان ذلك العصر أيضاً، خاصة القرن التاسع، هو الذي شهد نشأة أنماط إقليمية مركزية من الحكم في مناطق فلسطين الزراعية. فنشأت دويلات كنعانية وفلسطينية وإسرائيلية وأرام وعمون ومؤاب وأنوم. وكان لبدء حركة التجارة البرية تحت سيطرة العرب تأثير كبير على اقتصاديات هذه الدويلات الناشئة. وسعت يهوذا إلى السيطرة على حرية رعاتها بغرض الرقابة على هذا النشاط الجديد المهم الذي أضيف إلى الاقتصاد. والحصون التي أقيمت في مراعي كل من شمال النقب وصحراء يهوذا وفيما وراء نهر الأردن تقدم شواهد واضحة على ذلك. وتحول النشاط الرعوي في يهوذا في العصرين البرونزي المتأخر والحديدي الأول إلى نمط متوسطي من الزراعة المستقرة

قام على صناعة الزيتون في العصر الحديدي الثاني. وكان هذا التحول يعزى إلى سياسة استقرار إجبارية ما كان لها أن تنفذ إلا بدعم من السلطة السياسية لبلدات المنطقة.

وكان أكبر امتداد للاستيطان قد حدث في يهوذا منذ حوالي سنة ٩٠٠ إلى ٩٠٠ ق. م. وليس هناك من الحفريات أو المسوح الأثرية لتلال يهوذا ما يدل بوضوح على امتداد نفوذ اورشليم السياسي جنوباً. فمن المستبعد أن تكون لأورشليم أية سيطرة على يهوذا قبل القرن السابع بل أواسطه، حيث شهدت اورشليم انفجاراً سكانياً. فلم تنشأ البنى السياسية أو الاقتصادية لأورشليم ولم تتحول إلى مدينة إلا بعد تدمير لكيش على يد الآشوريين في سنة ٧٠١ ق. م.، وحينئذ نشأت زراعة الفور حول البلدات الصغيرة القريبة من مركز تجمع مياه الأمطار بيهوذا لتصبح في متناول اورشليم. وجاء التطور السياسي لأورشليم بعد اندماج المرتفعات الوسطى شمالاً، وهو استنتاج حتمي؛ فليس هناك ما يدل على أن اورشليم كانت محتلة في القرن العاشر. فكان أساس السلطة في اورشليم قبل القرن السابع ينتمي إلى المدينة نفسها وإلى وادي أيلون لا إلى يهوذا. ولم تتخذ اورشليم دور العاصمة بالنسبة لدولة يهوذا الإقليمية مع السيطرة على المرتفعات إلا بعد دمار لكيش.

٤. دولتنا إسرائيل ويهوذا: ١٠٠٠ - ٦٠٠ ق. م.

يعرف الجزء الأول من تلك الحقبة في التلال باسم «العصر الذهبي» لدولة إسرائيلية قديمة عاصمتها اورشليم. وترتبط تلك الحقبة بما يعرف «بالمملكة المتحدة» التي يقال إنها كانت لها السلطة السياسية على ما يعرف بشاؤول ودود وسليمان وعلى كيان أرضي يمتد من النيل إلى الفرات وكان لها هيكل بناه سليمان كمركز لعبادة يهوه، وهي أفكار ليس لها مكان في الماضي التاريخي الحقيقي ولا نعرفها إلا كقصص. وما نعرفه عن قصص كهذه ليس فيه ما يدل على تاريخيته أو صحته. فليس هناك شواهد على وجود شيء يعرف «بالمملكة المتحدة» أو عاصمة في اورشليم أو على وجود أية سلطة سياسية موحدة سيطرت على فلسطين الغربية ناهيك عن وجود امبراطورية بالحجم الذي تصوره الأساطير. وليس لدينا ما يدل على وجود ملوك باسم شاؤول أو داود أو سليمان ولا ما يدل على وجود هيكل بأورشليم في تلك الحقبة المبكرة. وما نعرفه عن إسرائيل ويهوذا في القرن العاشر لا يسمح لنا بتأويل مسألة عدم وجود شواهد بأنه «فجوة» في معلوماتنا عن الماضي. فليس ثم مكان أو سياق أو وثيقة تدل

على وجود حقائق تاريخية كهذه في فلسطين في القرن العاشر. ولا سبيل للحديث تاريخياً عن دولة بلا شعب أو عن عاصمة بلا بلدة. والقصص لا تكفى.

ظهرت دولة إسرائيلية تاريخية مع ظهور صناعة زيتون قامت على نظام موسع حديث النشأة لتدريج الأراضي الزراعية في القرن التاسع قبل الميلاد. وكانت هذه الدولة تشبه غيرها من دويلات فلسطين كعمون ومؤاب وأنوم. فقامت حول مستوطنات التلال بين أورشليم ووادي يزرعيل ومن مركز تجمع مياه الأمطار إلى المنحدرات الغربية. وكانت جنود شعبها ترجع إلى استيطان جزء من السكان كان قد هجر المنخفضات مع بدء حقبة جفاف ماسيناي التي تحدثنا عنها من قبل.

وعندما انحسر هذا الجفاف عن فلسطين الكبرى، كانت المنخفضات في طليعة إحياء الاقتصاد الأكبر بعد عودة التجارة الدولية إلى نشاطها. وبتزايد التجارة الدولية في القرن التاسع، دخلت بلدات منخفضات فلسطين دائرة جديدة من التوسع والرخاء قدر فيها للبلدات التي استفادت هياكلها السياسية والتجارية من الوجود المصري لأقصى درجة أن تكون في الطليعة، وهي بيت شان ومجدو بوادي يزرعيل، و دور وأشدود وعسقلان وغزة بالساحل، وجيزر وإكيش بالغور. وبإحياء النقل البحري في بلدات فينيقيا في الشمال، شهدت فلسطين انتعاشة لم تشهدهما من قبل.

ولفهم نشأة الدولة التي عرفت باسم إسرائيل في مرتفعات فلسطين الوسطى لابد من إدراك الاعتماد المتبادل لاقتصاديات المناطق الثلاث التي شكلت مجموع أراضي هذه التلال. ولم يكن هذا اقتصاد بقاء لمزارعين مستقلين، بل كان يشتمل على نظام معقد من قرى صغيرة متشابكة كانت تعتمد على التبادل التجاري والمقايضة فيما بينها. فالرعي والبستنة ليسا من أنواع الاقتصاد التي يمكن أن تبقى في عزلة، ولا يستطيع أى منهما أن ينتج وحده ما يكفي من غذاء، وكلاهما يتطلب عدة سنوات من العمل بدون أرباح قبل أن يتمكن من الحصول على حصاد كاف. وبدلاً من أن يكونا من اقتصاديات البقاء، يقوم كلاهما على ما قد نسميه «محاصيل السوق»، وهي محاصيل يتم إنتاجها من أجل بيعها في الأسواق في المقام الأول؛ وهي تتطلب وجود مجتمع معقد لكي تنجح. ومن المتطلبات الاجتماعية التي تقلب على هذا النمط من الزراعة التعاون المتبادل بين القرى وتبعية الاقتصاد للسوق. وينمو سكان المرتفعات، بدأ الاحتياج إلى تكثيف اعتمادهم على الأسواق «الخارجية». فلم يكن يمكن لهم البقاء ناهيك عن الوصول إلى مرحلة الرخاء بمعزل عن العالم الأكبر الذي ربطتهم التجارة به. واستجاب سكان المرتفعات الوسطى للسوق النامية. فتمكن مزارعو الحبوب من

تحويل القفار التي كانت تمثل التلال الوسطى إلى أغنى مناطق زراعة الزيتون في فلسطين. وبعد إزالة الغابات، بدأوا في إدخال نظام تدرج الأرض على نطاق واسع، ومن هذه المدرجات أصبح الزيتون هو السلعة التصديرية الأولى لفلسطين. ويعود التجارة الدولية في القرنين التاسع والعاشر، أصبح التسويق في حاجة إلى كل من الإدارة والمركزية. وسرعان ما نشأت أنماط أخرى من أركان الحكم منها نشأة مملكة وأسرات ملكية كتلك التي كانت قد ظهرت من قبل في شكيم وبلدات المنخفضات. ولا نعرف الكثير عن النشأة الأولى «لدولة إسرائيل» هذه التي قامت في القرن العاشر واتخذت من السامرة عاصمة لها. ومع أن دولة المرتفعات الجديدة كانت تقوم على التعاون الاقتصادي بين المزارعين، فإن الدولة اتخذت طابعاً مستقلاً بمجرد قيامها.

على الرغم من أن الاستيطان في التلال الوسطى شمال اورشليم يرجع إلى أكثر من ثلاثة قرون قبل انتظام المنطقة في إطار دولة، فإن تاريخ اورشليم في تلك الحقبة يظل يستعصى على التدوين. ومع أن رسائل تل العمارنة المصرية التي تقدم لنا مراسلات بين أمراء فلسطين وملوكها الصغار وفرعون مصر في القرنين الرابع عشر والثالث عشر تبيننا بالكثير عن بلدة أورسليم وعن حاكمها وملكها أهدى هيبا، فإننا لا نعرف شيئاً عن تلك البلدة من الناحية الأثرية. بل إن موقعها ليس معروفاً على وجه اليقين ولو أن لدينا ما يبرر الظن بأنها اورشليم. وفي بلدة اورشليم في العصر الحديدي فوق جبل أوفل والتي تم اكتشافها على يد كاثلين كينيون قبل حرب ١٩٦٧ بين إسرائيل والعرب، لم يتم العثور على أية بقايا ذات أهمية من العصر البرونزي المتأخر. كما أن لم يتم اكتشاف أية منشآت من العصر الحديدي قبل القرن العاشر. وليس لدينا من تلك الحقبة سوى سور ضخم ولا شيء غيره. وكتابة التاريخ على أساس من الجهل وفي غياب الشواهد ليست أمراً مقبولاً. وليس أمامنا إلا أن نبدأ تاريخ اورشليم بالعصر الحديدي الثاني. وهو تاريخ بلدة سوق إقليمية صغيرة على طرف وادي أيالون. وليس هناك ما يدعو لتغيير هذه الصفة إلا بعد دمار لكيش في سنة ٧٠١ ق. م. ومنذ ذلك الحين، امتدت سلطة اورشليم ونفوذها جنوباً لتشمل مرتفعات يهوذا. وفي أواسط القرن السابع، اتسع نطاق البلدة إلى حد كبير وضمت من السكان ما قد يربو على خمسة وعشرين ألفاً. وفي البداية كان لها طابع المدينة الصغيرة الجديرة بأن تكون عاصمة الدولة التي كانت تعرف بيهوذا التابعة للأشوريين.

كانت مرتفعات يهوذا التي امتدت جنوباً من بيت لحم إلى حبرون خالية تقريباً من أية مستوطنات في أقدم حقب العصر الحديدي. وفي المراحل الجنوبية لم يبدأ توسيع

نطاق تطهير الأرض وظهور مستوطنات جديدة إلا في القرن العاشر. وينمو التجارة الدولية، ساعد تزايد الطلب على الأخشاب وزيت الزيتون على بناء مدرجات على مرتفعات يهوذا حيث قام مزارعو الغور ببناء الكروم والبساتين. وربما لم تنهية البلديات المحيطة بمرتفعات يهوذا لاستقرار بدو المنطقة ثم إجبارهم على الاستقرار إلا في أواسط القرن التاسع. وساعد الحافز الاقتصادي لزراعة الزيتون وبساتين اللوز في مراعيهم على التوسع في بناء المدرجات على التلال الجنوبية. وربما كانت لكيش هي البلدة التي أقامت شبكة نقاط شرطية حصينة على المرتفعات وشمال النقب. ويفترض في هذه النقاط أن تمثل جزءاً من الجهود الرامية إلى إجبار البدو على الاستقرار بالقرى. وفي أواخر القرن التاسع، كانت مرتفعات يهوذا قد تحولت إلى مركز كبير لإنتاج الزيتون لأسواق حبرون وكيش وأورشليم. ونظراً لكونها منطقة زراعة زيتون ونظراً في الوقت نفسه لموقعها على مشارف المراعي، فقد اجتذبت خليطاً سكانياً من مزارعي المدرجات والرعاة القرويين.

وفي آشور التي كانت قوة استعمارية كبرى في ذلك الوقت، بدأ الاهتمام بالنطاق الغربي، خاصة التجارة السورية والفلسطينية مع مصر. وفي أوائل القرن التاسع، بدأ منتجو الزيتون بالتلال الوسطى في دعم سيطرتهم على أسواقهم من خلال ما يشبه اتحاد المنتجين. وكان الهدف من ذلك هو السيطرة على إنتاج الزيتون والحفاظ على مستوى الأسعار من خلال إيجاد سوق موحدة يمكن لهم التأثير عليها وحماية مصالح المنتجين. وأدت هذه المصالح المشتركة بين معظم مزارعي المرتفعات الوسطى إلى إقامة إدارة مركزية مقرها السامرة. وتلت ذلك أنماط أخرى من النظم منها ظهور مملكة وأسرات حاكمة تشبه ممالك فينيقيا. ونشأت المملكة عن أنماط السيادة التقليدية وقامت على العائلات الكبرى في المنطقة. ومن أقدم الوثائق التي وردت بها إشارة إلى هذه الدولة نعرف أن إحدى العائلات الأولى التي حكمت المرتفعات كانت تسمى «بيت عمري». وهناك قصة جنود لهذا الاسم في العهد القديم تحكي عن مؤسس أسطوري للسامرة من بيت عمري يشتري تلاً بنيت فوقه السامرة عاصمة إسرائيل آنذاك. ولأنزال نجل التاريخ الحقيقي لانتقال السلطة والنفوذ في المرتفعات من المنطقة التي فرضت سيطرتها لمدة طويلة حول شكيم إلى بلدة السامرة المجاورة الجديدة.

ترجع جنود دولة إسرائيل القديمة إلى تزايد الطلب على صناعة الزيتون بغرض التجارة. فكانت مركزية التلال رد فعل منطقياً. وكان طريق التجارة الدولية يمر عبر وادي يزرعيل شمال المرتفعات مباشرة. وكان هذا الطريق يمثل ساحة تنافس بين

المصالح الاقتصادية الآشورية والمصرية. وكان التضامن بين منتجى السلعة يسمح للعديد من المناطق الصغرى بأن تلعب دورها في هذا السباق الضخم. وفي حين كان عماد دولة المرتفعات الجديدة يقوم على التعاون الاقتصادي بين مزارعيها، فإن اعتماد اتحادات المنتجين الاقتصادية هذه على التجارة الآشورية المصرية جعل منها ولايات تابعة لإحدى الإمبراطوريتين ودفعها إلى المجازفة بتأييد الأقوى. وسمحت الظروف من حين لآخر بقيام تحالفات ويقدر من التنافس بين هذه الدويلات الثانوية ويتحول ولأنها من سيد إلى آخر، إلا أنها لم تسمح بأداء أدوار سياسية أو عسكرية. فلم تكن هذه دولا ذات سيادة ولا أى شئ يشبه دول أوروبا الإقليمية، بل مجرد عائلات حاكمة لها أتباع محليون، ويقوم على التزام شخصى بالحماية والمؤازرة.

5. الآلهة

مع نشأة سكان دويلتى إسرائيل ويهوذا التاريخيتين من سكان فلسطين المحليين، عكست المعتقدات والطقوس الدينية للدولتين الموروثات الدينية السائدة فى فلسطين وجنوب سوريا. وكانت مرتفعات يهوذا وإسرائيل فى العصر الحديدي تشتركان فى الطابع الدينى لسائر مناطق جنوب سوريا. ولم تكن سلطة الدولة على الدين قوية أو مهيمنة. فقد كانت الدول صغيرة للغاية ولم تكن لها من السلطة ما يكفى للتأثير على أنماط العبادة خارج البلدات التى كانت بمثابة عواصم. وقد تطورت السمات الإقليمية للدين بمرور الزمن ثم ثبتت كلهجات اللغة نتيجة للاستقرار لا الهيمنة السياسية. ومع ذلك فقد كان للواقع السياسى المتغير تأثيره القوى على الأنماط الدينية. وليس من المستغرب أن تعكس مناطق عديدة - خاصة ساحل فلسطين الجنوبي - تأثير الموروثات الدينية المصرية خاصة ديانة الإلهة هاتور. واتخذت ديانة ست صيغة سامية مصرية مختلطة، ووفدت العناصر القمرية والشمسية الديانة مع التجارة من كل من مصر والرافدين. وبالطبع سادت التأثيرات الفينيقية والسورية فى فلسطين لآلاف السنين. وإذا شئنا تصنيف نوعية الدين هنا لن نتردد فى وصفه بأنه «شبه فينيقي». فلم تكن للمعابد مكانة تضارع مكانتها فى فينيقيا، ولم يكن مجتمع فلسطين على نفس الدرجة من الإلمام بالقراءة والكتابة كمجتمع فينيقيا. ولكن إذا تأملنا السمات الفنية للأنماط الدينية الفلسطينية - كالعمارة والنحت والشعر - ندرك حتماً أننا أمام إحدى بنات فينيقيا. وفى الوقت نفسه يلاحظ وجود تأثير قوى وواضح لمناطق المراعى والصحراء الجنوبية، خاصة فى منطقتى يهوذا وأدوم.

ومن السمات الأصلية لديانتى سوريا وفلسطين الطبيعية المرنّة للصلات بين الآلهة والأماكن. وكانت صفات الآلهة غير ثابتة سواء فى أسمائها أو فى سماتها. فهى تتغير من منطقة إلى أخرى ومن حقبة إلى أخرى. وتعميد التعبير الدينى سواء فى دويلات المرتفعات أو فى سائر بقاع فلسطين الكبرى لا يختلف من حيث الشكل أو المضمون عن الممارسات المعروفة فى سوريا. ولا سبيل للزعم بأن ديانة إسرائيل أو يهوذا تختلف بصورة واضحة عن ديانات عمون ومؤاب وأنوم، ولا يمكن ادعاء أن العهد القديم يعكس ديانة فلسطين فى العصر الحديدي مباشرة.

وكان ابتكار آلهة جديدة من الأسلاف سياسة آشورية ساعدت على إيجاد روابط دينية بين المجتمعات تقوم على الآلهة الإقليمية والمحلية بهدف مقابل وهو إيجاد أساطير عن «عودة» الآلهة «القديمة» المهملة والمنسية. ويساعد تصاعد المصالح الاستعمارية وزيادة تنقل السكان من منطقة إلى أخرى داخل الامبراطورية على تفسير تعدد الآلهة وتمايزها بأنه تعبير عن مفهوم موحد عن الإله. ومن المفهوم الآشورى للامبراطورية بأنها عالم يضم الواقع السياسى، ومن رؤيتهم للملك باعتباره خاتم الآلهة الأعلى نخرج بمفهوم شامل عن الألوهية نشأ فى سوريا وفلسطين فى العصر الحديدي. وتساعد الإشارات المبكرة إلى «إله السماء» (بعل) على فهم الوجود المتسامى للآلهة. ويبدو أن المفهوم التجريدى والمفعال للإله والذى يشمل كل قوى الآلهة وكل ما هو إلهى كان أول خطوة نحو رؤية شاملة لعالم الدين. وكان بمثابة ترجمة فلسفية لموتيفة «مجلس الآلهة» أو «مجمع الآلهة» القصصية. ويتتبع ما نعرفه عن ديانة يهوه، ندرك وجود هذا المفهوم الملكى لإله السماء والذى يكمن فى جذور المفهوم التوراتى اللاحق عن يهوه بوصفه الاسم القديم والتقليدى لإله كهذا. إلا أن هذا الإله المتسامى والكونى هو الذى يمكن وصفه بأنه رب الأرباب وإله الآلهة ويأثقه الإله الواحد الحق.

إن الاهتمام الحديث بتاريخ الرؤى والمفاهيم الفكرية يقربنا من فهم تطور أفكار كهذه فى فلسطين وبالتالي من فهم الافتراضات التى يعكسها العديد من قصص العهد القديم. وما عرفناه عن ديانة فلسطين فى العصر الحديدي ظل لمدة طويلة يمثل إخراجاً لدوائر البحث العلمى المحافظة. فالشواهد المتراكمة من الحفريات لم تؤيد صورة التوحيد الفسيفسائى المتوقعة من قراءة العهد القديم باعتباره تاريخاً. حتى ديانة يهوه ثبت أنها أكثر أصالة فى عالم أديان الشرق الأدنى القديم منه فى تراث العهد القديم. واتجه العديد من الباحثين إلى تقديم تأويلات معقدة لهذه الشواهد بغرض التوفيق بينها وبين مفهومهم عن التوحيد التوراتى. ونفى بعضهم وجود الشواهد التاريخية والأثرية على ديانة فلسطين القديمة. وأصبح هذا الخطأ فى الفهم شائعاً فى اللاهوت.

كان الدين في الشرق الأدنى القديم يعبر عن علاقات مختلفة في المجتمع. وكانت أهم وظائف الطبيعة والمجتمع والاقتصاد والسياسة - أي كل القوى التي يتوقف عليها الوجود الإنساني - تتمثل في مجازات الشخص من خلال القصص وال أناشيد والطقوس الدينية. وبإيجاد عالم قصصى من أفعال الآلهة وخططهم ورغباتهم، تمكنت الحضارة من التعبير العاطفي عن تجاربها المعقدة. ويتزايد تباين الوظائف في المجتمع، ازداد تعقيد هذا العالم الديني المجازي التي يمكن التعبير فيه عن أحاسيس القوة والعجز. وكان الملوك والتجار والعوام يشكلون علاقات فيما بينهم ومع العالم الذي خلقوه بلقتهم.

ونظراً لمحلية السياسة في فلسطين واقتصار الاقتصاد فيها على عدد محدود من المناطق المتداخلة، فقد اتبع تطور الأديان فيها نمطاً يعكس أنماط حياة الناس. وكانت رؤية العالم الدينية في فلسطين تشترك مع الرافدين ومصر في العديد من الرؤى. فكان الإله يمثل القوى المتحركة في النظام الطبيعية والبشرية. وكان هذا العالم الإلهي - خاصة عالم الآلهة «العليا» المتمثل في الطقوس وفي أسماء الأعلام وفي الأساطير والتراث - يتم التعبير عنه من خلال عدد محدود للغاية من الآلهة. وكانت الآلهة مجهولة ويستحيل التنبؤ بأفعالها، ووجدت لتعكس قوى الغيب التي تحدد جوانب البقاء الجوفرية. وكانت تجسد السلطة المقدسة للدولة والحقيقة الغامضة للعدالة، وكانت تعبر عن المناخ والبحر، وكانت تركز انتباهها على الأفراح والأفراح التي تحيط بخصوبة قطعان الرعي والمحاصيل والبشر أنفسهم.

ومنذ العصر البرونزي، كان إيل أبو الآلهة وخالق السماء والأرض ومعه قوينته أشيرة أو عشتارت «ملكة السماء» هو الإله الأسامي ورئيس مجمع الآلهة في كل من الأدب الشعبي والأناشيد. وكان بعل (= السيد) هو كبير مديريه. وكان بعل غالباً ما تقتن به إلهة هي أشيرة التي كانت توصف بأنها «أم كل حي»، ويسند إليها دور في كل من الخصوبة والحداد. وكانت الأسماء التي تطلق على كبير المديرين تتباين إلى حد كبير في مختلف بقاع فلسطين. فكان يمثل ملك الدولة الحقيقي والأسامي أو سيدها وراعيها. أما الملك البشري فكان دوره تمثلياً؛ فلم يكن هو السيد نفسه بل خادم السيد أو رمز السيادة الإلهية على الأرض. وتتبع مهام الإله الراعي نمطاً واحداً في دويلات فلسطين. فكانت هذه الآلهة تمثل نقاط تجمع تعكس تطوراً متزايداً الوعي بالذات كدويلات و«شعوب» متميزة.

وكان لمعظم مناطق فلسطين التي كان بينها تداخل جغرافي وسياسي إله واحد رئيس ومستقل غير بعل. وكان هذا الإله الراعي مسؤولاً عن المهام الإلهية. وكانت هناك إلهة يطلق عليها عادةً أشيرة أو عشتارت تشارك في الحكم الإلهي لاتباع الدولة من البشر بوصفها قرينة الإله. وكانت مهام هذه الإلهات جسيمة وتتجاوز الأنوار المحورية للخصوبة ومنح الحياة لتشمل الشهوة الجنسية والحرب والحكمة والصحة والمرضى. وكانت الإلهة في بعض الحالات ترتبط بديانات جماعات بعينها كالنساء والبحارة والصيادين. ونظراً لنفوذ الرجل في السياسة والجيش، كانت الدول تتميز غالباً بأسماء إلهها الذكر، في حين تمثل الإلهات الجانب الوظيفي لا الشخصي. وبين هؤلاء الآلهة الذكور، نجد بعل في فينيقيا والجليل وفي مرتفعات إسرائيل. وفي إسرائيل أيضاً نجد يهوه. وفي السهل الساحلي الجنوبي كان داجون هو أكثر الآلهة الراعية تميزاً. ومع أن كلا من بعل ويهوه اسمين شاعا في العصر الفارسي، فإننا نجد ما يدل على وجود ديانة لآلهة مصرية الأصل على الساحل وفي الغور، كإلهة هاتور وأمون إله الشمس. وشاع كل من يهوه وبعل في يهوذا، ولو أن يهوه كان هو الإله السائد. وفي أوم، كان الإله الراعي يسمى قاوس أو يهوه. أما في مؤاب وعمون فكانت عبادة مولغ وشموش هي السائدة. وكان كل من هؤلاء الآلهة يتميز عن الآخر بتميز الدول التي كانوا يمثلون آلهتها الراعية. ومع ذلك فإن اثنين من أتباع دولة واحدة يعبد أحدهما يهوه ويطلق على أبنائه أسماء يرد فيها هذا الاسم الإلهي والآخر يعبد قاوس قد يؤمنان بآلهتهما لا يعبدان إلهين مختلفين. أي أننا إذا نحينا اختلاف أسماء الآلهة جانباً لا نستطيع أن نستنتج أننا أمام آلهة مختلفة؛ بل ينبغي أن نعتبرهم صورياً مختلفة للإله. فكان الناس يعرفون الإله بأسماء مختلفة. وما كان يميز الآلهة والدول عن بعضها هي البيوت الحاكمة التي كان التابع يتجه إليها بولائه. وكان الملك باعتباره رئيساً لمنطقته يمثل خادم الإله الذي كان يعتبر الرئيس الحقيقي للدولة. كذلك فإننا حين نصادف دولتين مختلفتين لهما إلهين راعيين يحملان نفس الاسم كبعل أو يهوه، فإننا أمام صور مختلفة ومتنافسة لإله واحد. فالأسماء التي كان الإله يُعرف بها كانت أمراً متروكاً للبشر ولم تكن علماً على الإله.

وكان التوفيق بين المعتقدات أو استخدام اسم إله ما لترجمة اسم إله آخر ينتمي لثقافة قريبة شائعاً في فلسطين الكبرى. وغالباً ما يرتبط الآلهة التنفيذية المستقلين بإيل. ففي نص واحد نجد ملك حامات في القرن الثامن نفسه يحمل اسم كل من يهوه وإيل في اسميه: يابوبدي وإيلوبيدي. كما يرتبط الآلهة التنفيذية كل بالآخر عن وعي. فقد يعتبر يهوه مطابقاً لكل من بعل وإيل. كما ترد أنماط التوفيق بين المعتقدات أيضاً

في النسق الأدنى للآلهة المحليين: مع آلهة البلدات والجبال والينابيع والمناطق. ونجد اسم إيل أو بعل هو الأكثر شيوعاً في مثل هذه الأنماط، إلا أن يهوه أو اسم أحد كبار آلهة المنطقة الآخرين كان يُعبد أيضاً. فكان يطلق على الآلهة ألقاب وصفية محددة، كإيل قوئي إرتس (إيل صاحب الأرض) وبعل شاميم (رب السماء) ويهوه سيباوت (يهوه جيش السماء) وغير ذلك مما ينبغي اعتباره صوراً متميزة للإله فيما يشبه إطلاق الكاثوليك المحدثين على عيسى المسيح اسم «القلب المقدس» أو «طفل براج». وهناك أيضاً ما يدل على وجود بعض الآلهة الصغرى كعزازيل في طقوس الذبيحة في الإصحاح ١٦ من سفر اللاويين، وأيليت إلهة الليل وأم هاييل وغيرهما كثير من الآلهة الصغار في عالم القصص والأناشيد. ويتم تصوير الآلهة الصغار كأشخاص كالشيطان في سفر أيوب، بل كوحوش أيضاً. فنجد راحاب وبيهيومت ولويانان. كما أن للآلهة كثيراً من الرسل والخدم من الآلهة والبشر على السواء.

ويتخذ الفكر السامي الغربي عن الآلهة في فلسطين منحى ذكورياً يعكس سيطرة الرجل على إنتاج المنتجات الثقافية والتجارية. ومع ذلك فهناك إلهات كأشيرة وعشتارت يلعبن أدواراً مهمة وحتمية خاصة فيما يتصل بالخصوبة، كما أن المجازات الأنثوية كانت هي الأرجح في أنوار التغذية والشفاء والحرب في بعض الحالات. وقبل أن نرفض هذه الديانة القديمة باعتبارها مجرد من نواتج سيطرة الرجل، علينا أن نحاول أن نتفهمها، وينبغي أن نتذكر أن أكثر التماثيل المقدسة شيوعاً في فلسطين كان لامرأة عارية وإلهة في بعض الأحيان وقد صنع من الصلصال. ومثل هذه الموتيقات الخاصة بالشهوة الجنسية والخصوبة هي في جوهرها احتفالات دينية بالحياة. وفي فهم الجانب الإنساني الذي يدل عليه وضع قصص الجنة بالإصحاحات ١-٢ من سفر التكوين هناك ثلاثة جوانب من التجربة الإنسانية مشتركة مع الآلهة، وهي الحياة والمعرفة والخصوبة. فصور الجنس الأنثوي تعبر عن الحب الإلهي الخلاق في خصوبيته (التكوين ٤: ١). وهذه التماثيل لا تدخل ضمن الفن الرفيع ولا تتصل كثيراً بديانة المعابد أو الدولة؛ فمعظمها من أدوات العبادة المنزلية وتعاونيد حماية الأفراد والعائلات، والإشارات إلى الجنس والخصوبة في النصوص السامية تنسم في الغالب بالمرأفة والتلطف في التعبير. ونظراً لندرة ورود هذه الموضوعات في الروايات التي تتصل بالديانات الرسمية، فهي من أهم الشواهد المتاحة لنا على الدين الشعبي.

وفي العبادة الشعبية للآلهة لابد من الإشارة إلى المعابد وهيكل العراء والأضرحة. فكانت المعابد والهيكل تدعم طبقة الموظفين والكهنة والكاهنات ممن كانوا يؤمنون

الطقوس الدينية المعبرة عن الالتمام الشعبي بالآلهة، خاصة ما يتضمن منها التضحية بالحيوانات والمنتجات الزراعية. وفي الهياكل الكبرى، كان هناك العديد من الموظفين غير الكهنة يقدمون الأضاحي، ومنهم قادة جوقات المرتلين والمنشدين من الذكور والإناث. ولا نعرف الكثير عن كيفية أداء الطقوس الجنسية المتعلقة بالخصوبة أو عن الأنوار التي كانت تؤدي، وكل ما نعرفه هو أنها كانت تمارس مع خدم للجنس من الذكور والإناث، مما يتلام مع ثقافة وجدت الحياة مجازها المحوري عن الدين. ولما كان من الأغراض الأولية للدين الشعبي ضمان مستقبل الدولة ورخاها، فقد أصبح التواصل مع الآلهة والتعرف على نواياهم من المشاغل التي سيطرت على ديانات الدولة. وأدى هذا الاحتياج إلى ظهور عدد من أهل الرؤى والعرافين ووسطاء الوحي، وقد لعبوا جميعاً دور الوسيط بين الشعب أو الملك والإله. كما قاموا أيضاً بدور المستشارين للملك.

وفي داخل ثقافات المتحدثين باللغات واللهجات السامية كان هذا العالم الإلهي يتفاوت ويتدرج طبقاً حسب الوظائف والمهام. ويمكن الإشارة إلى أربعة مستويات أو طبقات مستقلة للآلهة والإلهات:

(١) إيل خالق العالم وأبو الآلهة وقرينته. ويرد نكر هذا الثنائي الإلهي عادة في القصص والصلوات كحاكمين بعينين بلا شخصيات معقدة. وكان إيل يعد حائزاً لكل القوى التي تنسب للآلهة الذين ينفنون إرادته باعتبارهم أبناءه أو لا ينفنونها كما هو الحال في بعض القصص. ويبعده عن الآلهة الآخرين وعن الحياة الدنيا كان يمثل التفسير الأسمى والمسبب الأول لكل الموجودات. وفي العبادة، كان يتم التقرب إلى إيل بمظاهر مختلفة. والآلهة المختلفة التي تعرف باسم «إيل» يمثلون المهام المختلفة التي كانت له السيطرة المطلقة عليها. أما قرينته ملكة السماء فكانت أقرب مثلاً منه، وبالتالي فقد كانت تلقى المزيد من العبادة والصلوات.

(ب) آلهة كبيرة ذات وظائف إدارية. وهم من الآلهة والإلهات، ونجدهم في شخصيات عدد محدود من الآلهة الإداريين الكبار المسؤولين عن معظم القوى الكبرى في العالم القديم كالنقل والجيش والعدالة والموت والنصب والحب والثروة والبحر وما إلى ذلك. هؤلاء الآلهة هم الذين كان يعتقد أنهم أصحاب السلطة «الفعلية»، وأصبحوا يمثلون الشخصيات الرئيسية في القصص والأنشيد، وكانوا يكرمون بالإهداءات والنصب والهياكل ويصورون في شكل

تماثيل ورموز، وتقديم لهم الأطعمة والهدايا في الطقوس والاحتفالات، وكان الأتباع يسعون إلى نيل تعاليمهم ويتوسلون لمفردتهم لأنهم هم الذين يحددون مصير الإنسان. وكان الناس ينظرون إلى هؤلاء الآلهة كقوى تتنافس على كل ما يتصل بالواقع كالمناخ والبحر والخصب والموت. كما أنهم يحمون الجيش ويستخدمونه ويحددون مصير الدولة والمدينة والعدالة والفناء. وهؤلاء هم الآلهة الدينيون الكبار في العبادات الشعبية والصلوات والتراث الشعبي. وكانوا يصورون في هيئة شخصيات ثرية ومعقدة. وكانوا قلة في سوريا وفلسطين. أما في المناطق المنعزلة، فكان ثنائي واحد من الآلهة يقوم بكل هذه المهام.

(ج) الطبقة الإدارية الوسطى. وهم الآلهة الإداريون المتوسطون للعائلات والعشائر ويتابعون للآلهة الكبار وينسبون لمواضع ومناطق صغيرة بعينها. وكانوا يرتبطون بقصة ما أو أنشودة، وكانوا في الغالب يرتبطون بطقوس محددة. ويتردد الآلهة من الحماة الشخصيين أو العائليين ضمن هذه الفئة. ونصادف وفرة من آلهة الدرجة الثالثة هؤلاء حتى في المجتمعات الصغيرة في أكثر بقاع فلسطين وسوريا عزلة. وعلى النقيض من الآلهة الكبار كيهوه وبعل ومردوك، كان يتم إضفاء شخصيات ومهام محدودة على هذه الفئة من الآلهة، كحراس في إينوخ^١، ورسد ليهوه في سفرى التكوين والخروج، وأبناء آلهة في المجمع الإلهي بسفر أيوب، وكحارسي البوابات تموز وجزيدة في ملحمة جلجامش. وكانوا يؤدون أدواراً خاصة كآلهة جبال وغابات وصحراء ومراع ورياح ومحاصيل وتجارة، وكانوا موظفين في البلاط الإلهي.

(د) الآلهة غير الشخصية. ولا بد أيضاً أن نأخذ في اعتبارنا مجموعة القوى غير الشخصية أو شبه الشخصية، وهي قوى الخير والشر السحرية التي تساعد الناس وترهبهم. ومن هذه القوى شياطين القفار وعفريت الليل وقوى المرض والخصوبة والشهوة والحراس الذين يعطون القوة للعين السوداء وظلال الموتى أو أرواح الأسلاف التي تعطي القوة والحماية. وتتردد ضمن هذه الفئة الأخيرة من الآلهة مجموعة كبيرة من القوى المتجسدة وغير المتجسدة منها الجان، وقوى الطالع السعيد والتعاويذ.

ونطاق المعتقدات والآلهة في المجتمعات المعقدة دينياً كمصر وبابل وفينيقيا واليونان أكبر كثيراً من نظيره في المجتمعات السامية الغربية بفلسطين. وهذا الفارق المذهل بين ما يعيل التراث العلمي في الغالب إلى وصفه بأنه أنماط دينية «تعددية الآلهة» وبين

الأنماط «شبه التوحيدية» لا يتطرق إلا إلى سطح الحقيقة ويتسم بالخلط والتضليل. وهي فروق تأثرت بثلاثة عوامل متباينة أهمها إدراج المدن الكبرى الشرق الأدنى القديم ضمن نطاق التجارة الإقليمية والدولية. فقد أتت التجارة إلى هذه المدن بتوجه تعددي اللغات والأعراق يتناقض مع العزلة النسبية والتجانس اللذين ميزا معظم بقاع فلسطين. كما كانت ثقافات كثافات فينيقيا أو الأنباط المتأخرين التي كانت تقوم على التجارة متأثرة بمثل هذه المفاهيم اللاهوتية الكونية المعقدة عن العالم. وكان التأثير المباشر لأنماط الحكم الاستعمارية خلافاً في الموروثات الدينية لمصر والرافدين حيث كانت هناك حكومة شديدة المركزية بذلت محاولات دؤوب لدمج مختلف المناطق والشعوب، وهو عكس ما حدث في فلسطين حيث شجعت الإدارات الاستعمارية أنماط الحكم العائلي وأججت عن التدخل في الحياة الدينية المحلية. وتعد هذه الفروق في التقيد الديني انعكاسات مباشرة لتاريخ العلاقات السياسية والعسكرية والاقتصادية. فالناس يشاركون في المعتقدات والأفكار التي يؤمن بها من يعاشونهم ويتعاملون معهم.

وتعددية الآلهة والتوحيد ليسا صفتين دقيقتين لوصف الدين في العالم القديم. ففي الشرق الأدنى القديم كان هناك منذ أقدم العصور جانب يشتمل على التعددية والتوحيد معاً في الفكر الديني. وهكذا كانت طبيعة الفكر الديني في العالم القديم. فكان يرى في الآلهة انعكاسات لوظائف القوى بصورتها المدركة في العالم الإنساني. وكان الكتاب والفنانون والموظفون السياسيون والدينيون في العالم القديم على وعي تام بأنهم يتحدثون لغة الأدب والمجاز. وخلق العالم الإلهي ينطوي على إدراك البعد الروحي للحياة الإنسانية. كما ينطوي وجود عالم للروح في الطقوس الدينية والأدب القديم على ما هو أكثر بكثير من الإيمان بالآلهة. واصطناع الآلهة وتعدديتها كتعبير عن الإيمان بالغيب هو مركز عالم الأدب هذا. وكان معروفاً أن الآلهة من نتاج الثقافة الإنسانية. وتم إضفاء قدر من الترابط المنطقي على المهام الإلهية وتم توحيدها في رؤية للغيب تكسر العالم الفاني للتجربة الإنسانية. وأصبح تنامي التأثير الاستعماري على الفكر الديني والذي بدأ في العصر الآشوري واضحاً تماماً في العالمين الفارسي والهيليني. وساعدت المفاهيم الكونية لعالم استعماري على إيجاد لغة توحيدية أوضح للدين والفلسفة.

وربما كانت أقدم الإشارات إلى يهوه ترجع إلى العصر البرونزي المبكر؛ وتم العثور على أقدم مجموعة من النصوص ورد فيها اسمه بمدينة إبلة السورية. وربما كان

العنصر يلو في بعض أسماء الأعلام يمثل اختصاراً لاسم يهوه الإلهي. وقد تكون هناك إشارات مبكرة لهذا الإله في الأسماء التي وجدت على ألواح من مدينة أوجاريت على الساحل السوري في العصر البرونزي المتأخر. وفي هذه الأسماء يرد العنصر يا الذي يعبر كظرائه ياه وياه وياهو عن اسم الإله. كما تصادفنا هذه العناصر كجزء من أسماء مماثلة في العهد القديم العبري. ومن الأمثلة على ذلك أسماء ملكيا أو ملكياهو (ملكى هو يهوه) أو ناتنيا ويوناتان وناتنياهو وناتنياو (هبة يهوه). إلا أن هذا العنصر قد يقرأ في الأسماء الأوجاريتية كمجرد نهاية نحوية عادية لاسم مختصر بلا أية إشارة إلى أى إله. وليست لدينا أية شواهد تساعدنا على أن نكون أكثر تحديداً، وليس ثمة أسباب لتوقع ظهور اسم هذا الإله في هذا الوقت المبكر أو في الشمال إلى هذا الحد.

وهناك احتمال آخر لأقدم إشارة إلى هذا الإله في سياق مختلف تماماً، حيث تشير نصوص الملكة الحديثة المصرية إلى منطقة جنوب أنوم على الحافة الغربية من شبه الجزيرة العربية. وترتبط هذه النصوص بطوائف من سكان الصحراء يشير إليها المصريون باسم شاسو. ووردت الإشارة إلى بعض من هؤلاء الشاسو بصيغة «شاسو يهوه». وهنا يرد اسم يهوه كاسم مكان. وذهب بعض الباحثين إلى أن الاسم «الكامل» لهذا المكان في الصحراء هو بيت يهوه (بيت يهوه أو هيكله أو ضريحه)، وهو ما يعتبره الكثيرون صحيحاً لأن قصص العهد القديم وأناسيده اللاحقة تربط جذور يهوه بمناطق سعيير وأنوم والصحاري الجنوبية. كما تم العثور على نصوص من الألف الأولى عن يهوه بسينا، وتشير إليه بعبارة «يهوه تيمان» (وهي منطقة صحراوية إلى الجنوب من أنوم). ولا يزال من غير المؤكد ما إذا كانت هذه النصوص المصرية التي ترجع إلى العصر البرونزي المتأخر تتعلق بالإله يهوه. فاسم يهوه يرد في هذه النقوش كاسم مكان لا كاسم إله. كما أن الشكل العادي لاسم الإله في النقوش هو ياه أو يلو أو ياهو أو يو أو ييهو. ولا تصادفنا الاسم بصيغة ي ه و إلا بصورة عارضة كما في العهد القديم أو في نصوص لاحقة أخرى. ويرد الاسم يهوه في التوراة بتلاعب لفظي أدبي محدد على الفعل إهيبه الذي يعرف يهوه بأنه «الرب الذي مع إسرائيل»، وهو ما سنناقشه في فصل آخر من الكتاب. ومع ذلك فريما كانت النصوص المصرية تشير إلى إله في العصر البرونزي المتأخر باسم يهوه.

وليس من المستبعد كما كان يعتقد من قبل أن يكون الإله يهوه معروفاً في مثل تلك المساحة الجغرافية الكبيرة - من إيلة وأوجاريت السوريتين إلى صحراء أنوم في الجنوب - في الألفين الثالثة والثانية، وأن يكون قد ظهر كإله قبلى للرعاة وكجزء من

بيئة حضرية متعددة الأديان وغنية كإبله وأوجاريت. ويعترف العهد القديم بأن يهوه كان معبوداً عند أقوام غير بني إسرائيل، وأنه جاء من مدين وقيمان وسعير. كما أن لدينا عدداً من نصوص العصرين الآشوري والفارسي في الألف الأولى تدل على مثل هذا الانتشار الجغرافي لعبادة يهوه. وهناك شواهد تاريخية واضحة على أن العهد القديم لم يكن التراث الديني الوحيد الذي يعترف بالكهنية يهوه. ومن المتوقع أيضاً أن جنود هذا الاسم ترجع إلى ما قبل أقدم النصوص المتاحة لنا بمهود بعيدة.

وإذا لم تكن هناك إشارات مؤكدة إلى الإله يهوه في الألفين الثالثة والثانية قبل الميلاد، فهناك إشارات إليه في أسماء الأعلام والنقوش الأخرى من نصوص أوائل الألف الأولى. وادينا نطاق جغرافي شاسع يمتد من سيناء إلى مدينة حماة بسوريا. وتشير نصوص تم اكتشافها في سيناء وجنوب فلسطين إلى يهوه باعتباره إله السامرة، ويورد فيها ذكر قرينته أشيرة. ولا شك أن هذا الثنائي الإلهي كان يعبد في مرتفعات فلسطين. وكان يهوه يعبد هو وقرينته أشيرة في العصر الفارسي، إلى جانب بلع وغيره من الآلهة ببلدة إكرون على ساحل فلسطين الجنوبي وإلى الجنوب حتى فيلة بمصر. وتصف نصوص العهد القديم يهوه بأنه اسم الإله التقليدي لدولة إسرائيل القديمة وبني له هيكل بلورشليم. وكان هذا الإله يرتبط في الأذهان بإله الروح الكوني إلهي شاماييم.

ويدل ما ورد عن فيلون البيلوسي في القرن الثاني الميلادي والذي يشير صراحة إلى عبادة الإله يابو فينيقيا على أن هذا الإله ظل يُعبد بمنطقة شرق المتوسط حتى أواخر العصر اليوناني الروماني على الأقل. ومع أن المجازات والرموز كانت تستخدم في الفن والأدب اللذين كانا يتصوران يهوه في أنماط معروفة في الديانات الهيلينية في أرجاء العالم، فهناك أنماط من التوحيد بدأت في التطور منذ العصر الفارسي. ومنذ القرن الثالث وحتى القرن السابع الميلادي، أخذت هذه الأنماط في الانتشار في أنحاء العالم القديم.

ولمدة تريبو على الألفي سنة بدءاً من ظهور القوانين التذكارية لسومر القديمة ثم الوصايا العشر التوراتية إلى تنظيم القانون الروماني، بدأ التعبير عن مثل المجتمع والحياة القومية في الأناشيد والقصص، وكانت تكون بصفة رسمية ومباشرة في قوانين من التعاليم والحكم وفي خطب شعبية تقدمها في صورة تعاليم من وضع أحد ملوك الماضي أو أحد مشاهير الحكماء الأقدمين أو كمأثورات لأحد العرافين أو الأنبياء أو ضمن قصة رؤيا أو وصف لنام نزل كهبة مباشرة من إله. وهذه أنماط أساسية في

الأدب الشعبى وفى حكايات يشتمل عليها تراث كل منطقة. فقانون هامورابى مثلاً نشره البلاط الملكى فى بابل كعرض تذكارى لإقامة الملك الخادم المطيع للإله مريدوك للعدل كما أمره إلهه. وكانت هذه النصوص تشكل جزءاً يومياً من الدروس المدرسية لتعليم الكتبة والموظفين.

وفى العهد القديم يتم تقديم مثل هذه الماثورات باعتبارها قوانين وتعاليم من عند الإله ليقيم بها الملوك والقضاة من البشر العدل على الأرض. وتطالعنا فى بعض الأناشيد التى تنسب إلى الملك داود العظيم، وفى حكم سليمان وفى أشعار النومة بسفر أيوب وفى تعاليم المعلم فى بن سيرا. والأهم أنها تطالعنا فى صورة مناجاة مطولة عن العدل والوفاء والرحمة وفى شكل وحى على لسان أنبياء كما فى أسفار أشعيا وإرميا وحزقيال. ومضمون هذه التعاليم فى غاية البساطة: فالحكمة الإنسانية الثمينة يصعب نيلها، فهى هبة من الإله، والخطأ والظلم من صفات البشر، أما العدل فهو من صفات الإله.

ولدينا تراث يكاد يكون كونياً فى العالم القديم فحواه أن القانون والعدل ومصير الإنسان كلها بيد الإله وأن المؤسسات البشرية الخاصة بها هى هبة من الإله للناس. وهو ما يصدق على القوانين، ولكنه يشمل النظام القضائى كله. وتكمن جذور سلطة الملك فى اختيار الإله له، والدور المحورى للملك هو تنفيذ نوايا الإله. فهناك مخطط إلهى لا علم لنا به والآلهة هى التى حددت مصير الإنسانية وأقدارها.

وهناك مفهوم آخر شديد الارتباط بهذا المفهوم؛ فكل دولة أو قوم أو مدينة مستقلة لها إلهها الخاص بها. وكما أن هذا الإله هو راعيهم الشخصى فهم شعب هذا الإله. وعادة ما يتم التعبير عن ذلك بلغة إله حارس. فالإله يسبغ حمايته ويهدى ويقا تل نيابة عن شعبه ويرعاهم كما يفعل كل راع صالح. ولكنه يفرض عليهم بعض المطالب. فيطالبهم بالولاء والطاعة له. أما الهزيمة والأوثة والمجاعات فهى عقوبات ينزلها الإله على شعبه لتخطيهم للشكل العائلى للعلاقة التى ينبغى أن تربطهم به. وهذا المفهوم الثنائى للإله باعتباره إله العدل والرعاية يسم الديانة السامية بطابع شخصى ويميزها بفضيلة الولاء. ومثل هذه المفاهيم الدينية هى سياق مفهوم الإله والأساس الذى يقوم عليه فى العهد القديم.

الفصل الثامن

فى ظل الامبراطوريات

١. الحرب من أجل يَزْرَعِيل

إن التاريخ السياسى والعسكرى للعصر الحديدي الثانى الذى يمكننا تدوينه اليوم يختلف أشد الاختلاف عن حبكة العهد القديم وعن الغرض منه. فقصة العهد القديم قصة لاهوتية تقوم على صراعات أورشليم والسامرة مع إرادة إلهما، وتنتهى بندم يهوه على خلق بنى إسرائيل ليكونوا شعبه. فيقوم خدام الرب رسل يهوه ملوك أشور وبابل بتدمير السامرة أولاً ثم تفريق سكانها. وتُجَل طيبة ملكى يهوذا حزقيا ويوشيع غضب يهوه ونبذ أورشليم. إلا أن صبر يهوه ينفذ، فيدفع «يوم الغضب» بجيش بابل إلى أورشليم ويتركها وميكلها فى حالة دمار شامل، ويساق مليكها ذليلاً إلى المنفى. ويندم يهوه على وعده الأبدى لابنه داود.

والصورة التاريخية لهذه الأحداث مختلفة تماماً. فدورا السامرة وأورشليم فى سياسة فلسطين أقل كثيراً مما تصوره واضعو العهد القديم. فالسياسة الحقيقية كانت تحددها المفاوضات المستمرة بين ملوك الرافدين وملوك النيل. أما أهمية سياسة فلسطين التاريخية فتكمن فى الزراعة وطرق التجارة والجغرافيا.

دخل وادى يَزْرَعِيل مرحلة الرخاء الجديدة فى القرن العاشر وقد تفتت السلطة السياسية بين عدة بلدات متنافسة امتدت من تل كيسان بمنطقة خليج حيفا الساحلية إلى تل يوقنيام ومجدو وتل تعانيك وتل ينعام وبيت شان. وكان هذا السهل الزراعى الغنى بمياه الوفيرة ومناخه الخالى من الصقيع صالحاً لاستيعاب عدد كبير ومستقر من السكان. وكان التحكم المحلى فى نظم الصرف والرى على نطاق ضيق ضرورياً للحيلولة دون غمر مجرى نهر قيشون البطيئة بالطمى. وبدونها زادت ملوحة التربة ونشأت المستنقعات بوسط الوادى. وربما استوعب يَزْرَعِيل وبيت شان ووديان شمال الأردن غالبية سكان فلسطين المستقرين. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يقع اختيار

الامبراطورية المصرية في العصر البرونزي المتأخر على بيت شان لتكون قاعدتها العسكرية الرئيسية في الشمال. فما من قوة كانت تستطيع السيطرة على فلسطين دون السيطرة على يَزْعِيل. وعندما انسحب المصريون من فلسطين في القرن الحادي عشر، تفتتت الوديان الوسطى إلى إقليميتها التقليدية. وتحكمت كل بلدة من عدة بلدات كبرى في الاقتصاد والقرى الصغيرة المجاورة لها. ولم تتحكم أية قوة بمفردها في ثروة المنطقة كلها. وكان طريق التجارة الشمالي الجنوبي يمر عبر قلب يَزْعِيل ويربط السهل الساحلي بوادي الأردن الأعلى. كما ربط هذا الطريق بين كل بقاع فلسطين الزراعية المهمة. وفي أعقاب عودة الرخاء الزراعي تدريجياً، حدثت زيادة في حجم التجارة الدولية بين مصر وأشور. إلا أن غياب الهيمنة المصرية وعدم وجود قوة تسيطر على مناطق فلسطين الشمالية أدت إلى زعزعة الاستقرار في قلب المنطقة الاقتصادية. وتحكمت بيت شان في بوابة العبور إلى الأردن، ولكنها كانت بلدة صغيرة نسبياً ولم يكن لها جيش أو طموح للتوسع في يَزْعِيل وتحدي جاراتها الأكبر حجماً. وكان هذا يصدق على كل بلدات الوديان الوسطى؛ فقد كانت كبيرة وتضم عدداً من السكان يكفي لضمان سيادتها على الاقتصاد الزراعي المحلي، ولكنها لم تكن لها القدرة بعد على تحقيق طموحات أكبر. وترك لفينيقياً ومدينتها الكبرى صور أمر منافسة دمشق على ملء الفراغ السياسي الذي تركه المصريون. وظلت هاتان القوتان السائدتان إقليمياً تسيطران على الجليل فيما بينهما طوال فترة أوائل العصر البرونزي وحتى أواخر القرن العاشر. وكانت القرى الجبلية الصغيرة بغرب الجليل تتجه نحو الساحل، بينما وقع شرق الجليل بأراضيها الزراعية الخصبة المحيطة بحازر على المنحدرات الجنوبية من حوض الحولة وبالقرب من تل دان عند منبع نهر الأردن ضمن منطقة النفوذ السورية.

ويتم التجارة في أواخر القرن العاشر وأوائل التاسع، اتجهت كل من فينيقياً وسوريا إلى تأكيد سيطرتها شمال فلسطين. ويضم المرتفعات الوسطى إلى السامرة بنوائل القرن التاسع، بدأ صراع ثلاثي الهيمنة على يَزْعِيل. ولم تحقق أي من هذه الجهود نجاحاً تاماً. فلم تتمكن صور أو السامرة من تأكيد سيطرتها الحاسمة على الوادي. فشهدت المنطقة اتفاقيات فاشلة وعانت حروباً متقطعة استمرت لأكثر من قرن دون التوصل إلى حل. وكان السماح باستمرار حالة عدم الاستقرار السياسي والاقتصادي شهادة على الضعف السياسي والاقتصادي للدول الكبرى بالرافدين والأناضول ومصر ودليلاً على عدم اهتمامها بشؤون فلسطين. ولم تكن التجارة تجذب

مصر بدرجة تكفي لتبرير تكريس قواتها ومواردها المالية اللازمة للسيطرة على المنطقة وتهدئة الأوضاع فيها. وقد فكر ششُنق الأول فرعون القرن العاشر في استعادة امبراطورية بلاده في المنطقة، إلا أن حملاته الفعلية التي وصلت إلى مجدو بوادي يَزْرعيل وإلى ببلوس على ساحل فينيقيا كانت مجرد حملات تأديبية محدودة. ومن ناحية أخرى، فإن أي تدخل مباشر في شؤون فلسطين من جانب آشور كان يحمل في طياته المخاطرة بالدخول في مواجهة مع القوة العسكرية الحقيقية لحصر التي تقع فلسطين ضمن منطقة نفوذها. ومن المستبعد أن تكون آشور قد فكرت في تحدي هذا الواقع قبل النصف الثاني من القرن التاسع.

وأدى الفشل في إيجاد سلطة مركزية حقيقية في فلسطين إلى تفتت المنطقة بين عدد كبير من النويّلات المتنافسة أكبرها مدن دمشق وعمورية وصور الفينيقية وإسرائيل بالمرتفعات الوسطى وبولتا عمون ومّواب في ما وراء نهر الأردن. وكانت المنطقة الجنوبية تقتصر إلى المركزية عدا قلة من البلدات الصغيرة ذات الحكم الذاتي منها أورشليم وجبرون بالمرتفعات وجيزر ولكيش بالغور وأشدود وعسقلان وعكا وغزة بالساحل الساحلي الجنوبي ويثر سيع وأراد بشمال النقب ويصرى بجنوب ما وراء نهر الأردن. وكانت البنى السياسية الإقليمية في أنوم ويهوذا والمراعي غير متطورة وكانت هذه المناطق تعتمد على بلدات السوق الكبرى التي كانت تتحكم في الاقتصاد. وأدى هذا التفتت المتوطن إلى مناطق صغيرة متعددة إلى تمزيق فلسطين نتيجة للصراعات الإقليمية المتكررة وإلى ضعفها أمام جيوش القوى الكبرى من الخارج.

وكان انتهاء حالة عدم الاستقرار بوادي يَزْرعيل يرجع إلى تدخل الامبراطورية الآشورية بلأواخر القرن التاسع، مما عاد على المنطقة بفوائد اقتصادية وسياسية. وكانت آشور قد أكتت مصالحها في الغرب منذ وقت طويل. وكان تيجلاث پيلسر الأول قد جرد سلسلة من الحملات لتهدئة مناطق عمورية وحتى لبنان، ويّزعم أنه قاتل الآراميين على ضفاف الفرات حوالي ثمانين وعشرين مرة. وفي النصف الأول من القرن التاسع، وبعد حملات ناجحة على الغرب، فرض آشوريانيبال الثاني جزية باهظة على مدينة كرشيمش الحيثية وعمورية ومدن فينيقيا ومنها ببلوس وصور وصيدا. أما تأكيد آشور على طموحاتها الاستعمارية في الغرب فقد جاء في النصف الثاني من القرن التاسع في حرب شلمانصر الثالث على السوريين. وكان الهدف من هذه الحملة إخضاع سوريا (أي دمشق) وحتى وعمورية وفينيقيا. ويرى شلمانصر نفسه قصة هذه الحملة. فبعد تقديم القرابين إلى الإله هداد بمعبد مدينة حلب السورية التي كانت

قد استسلمت لقواته، شن حملة على تحالف سورى يضم مدن حماة وقرقر ودمشق، وكان هذا التحالف يضم قوات من أرواد الفينيقية ومن إسرائيل والجزيرة العربية وعمون. ويقول إن انتصاره كان مذهلاً لدرجة أن أرواح الموتى تبعثرت في أرجاء الوادى في أكوام حتى أنها لم تتمكن من الهبوط إلى العالم السفلى. ولم يكن السهل يتسع لدفن الموتى. ويزعم أنه حقق انتصاراً حاسماً على تحالفات أخرى «لاثنى عشر» ملكاً في السنوات السادسة والحادية عشر والثانية عشر والرابعة عشر من حكمه. وفي السنة الثامنة عشر، ضرب حصاراً حول دمشق وتلقى الجزية من فينيقيا ومن أحد ملوك إسرائيل («يهو بن عمري»).

وتمكن الآشوريون من احتلال دمشق في حملات قادها أداد نيرارى الثالث في أواخر القرن التاسع وأوائل الثامن. ثم وجهوا اهتمامهم إلى فلسطين وصور وصيدا الفينيقيتين وإلى إسرائيل وأدوم. وفي الربع الثالث من القرن الثامن، وجه تيجلاث پيلسر الثالث اهتمامه إلى تأكيد السيطرة الآشورية على دمشق وبيبلوس وصور والسامرة وبويات الشمال وعلى جنوب فلسطين، وبخل في حروب ضد عمون ومؤاب وعسقلان ويهوذا وأدوم وغزة. ويشير الملك إلى ترحيل قوم من إسرائيل وخلع مليكها بيقاه ونصب بدلاً منه ملكاً من اختياره هو هوشع، وأخضع يَزْعِيل لسيطرة السامرة ومليكها هوشع التابع للآشوريين. وفي ظل السيطرة الآشورية، تمكنت إسرائيل في النهاية من السيطرة على يَزْعِيل لأول مرة في سنة ٧٣٦ ق. م. إلا أن هذه «السيطرة» دامت لفترة أقل من عشر سنوات.

٢. إسرائيل التاريخية

كانت هناك اختلافات إقليمية في الاقتصاد واللغة والدين والثقافة بين المجتمعات المختلفة التي ظهرت بفلسطين في القرنين العاشر والتاسع. وفي ختام القرن التاسع، بدأت هذه المجتمعات في التحول إلى دول إقليمية متميزة لكل منها هوية سياسية ترتبط بالمناطق الجغرافية الرئيسة الخاضعة لسيطرتها. إلا أن نمو هذه الهويات الإقليمية توقف عندما بدأت آشور في مد اهتماماتها إلى داخل فلسطين بأواسط القرن التاسع. وكانت السياسة الآشورية الأولى هي إخضاع هذه الدويلات لسيطرتها لتصبح دويلات تابعة لها. وبعد إخضاع قواتهم للمنطقة، بدأ الآشوريون في دمج نواحيها في النظام الاستعماري لتصبح جزءاً من الأقاليم الخاضعة لهيمنة آشور.

وفي القرن الأول من الهيمنة الآشورية وبعد موقعة قرقر في سنة ٨٥٢ ق.م. وحتى أواسط القرن الثامن، اتضح نفوذ آشور في فلسطين في التكاليف المباشرة وغير المباشرة للحرب. فتم جمع التكاليف الإضافية من الضرائب بعد إخضاع دويلات فلسطين للملك الآشوري. وتم ربط الاقتصاديات الإقليمية بالتجارة الدولية للامبراطورية وتحجيم سيادة هذه المناطق واستقلالها بصورة حاسمة. وحدثت تحولات أكبر بعد تولى تيجلات پيلسر للعرش في سنة ٧٤٥ ق.م. ففي سياساته الغربية، بدأ تيجلات پيلسر في إخضاع الزراعة السورية والفلسطينية للمصالح الآشورية. وفي سنتي ٧٣٢/٧٣٣ ق.م، غزا دمشق وضمها لتصبح إقليمًا تابعًا له، وأكد ملوك فلسطين الصفار ومنهم ملوك ببلوس وصور وإسرائيل وعمون ومؤاب وأنوم وعسقلان وغزة ويهوذا ولاهم وتبعيتهم لأشور، وسيطرته على دمشق أصبحت آشور شريكا مباشراً في شؤون فلسطين ويزرعيل.

واستحدث الجيش الآشوري سياسة ترحيل السكان عبر بقاع الامبراطورية. ثم قامت بتحويل ما كان قد بدأ كسياسة عسكرية للسيطرة الإقليمية إلى سلاح سياسي يهدف للتحكم في كل من الأقاليم وسكان المدن الآشورية الكبرى. وسمح للحكام والدول الذين كانوا يخدمون المصالح الآشورية بالبقاء دون مساس بوصفهم أتباعاً للامبراطورية. وعانى النسيج الاجتماعي للدول التي أبدت مقاومة مباشرة لجيوش الآشوريين تمزقاً منظماً. وقد تباينت أهداف سياسة الترحيل ولم تقتصر على عقاب السكان على المقاومة والعصيان. وكان من بينها إقصاء المنافسين المحليين للسلطة الآشورية وأي ممن زادت احتمالات المقاومة أو التمرد عنده. ومنها أيضاً السيطرة على الزعماء السياسيين والمفكرين في البلاد المفتوحة من خلال التهديد بالترحيل. كما كانت هذه السياسة تمثل شكلاً من أشكال التجنيد العسكري الإلزامي. فكان توسع الامبراطورية يتطلب إمدادات كبيرة من الشباب لجيوشها.

وأعاد الآشوريون توطين نسبة كبيرة من المرحلين في المدن الآشورية وفي بقاع أخرى مضطربة من الامبراطورية. وبذلك زرعت الحكومة الاستعمارية جماعات تعتمد اعتماداً كلياً على السلطات ضمن رعاياها من سكان البلاد المفتوحة، ويمكن الثقة في ولائهم. وكان من مصلحة المدن الآشورية إيجاد احتكارات من الحرفيين والعمال المهرة. وأمد العمال غير المهرة المدن بحشود عمالية لبناء المنشآت العامة والتذكارية، وكانوا يشكلون قوة عمل للمشروعات الكبرى كالجسور والقنوات. وتم بناء الأسوار الدفاعية والنقاط العسكرية الحدودية على طول حدود الامبراطورية.

وكان يتم في بعض الحالات ترحيل قري بأكملها من البلاد المفتوحة وتسخير سكانها لإعمار المدن وإعادة بنائها وإعمار المناطق الخالية أو المهجورة، ونتج عن ذلك القضاء على التماسك «العرقى» لساكن المناطق الخاضعة لها. وهكذا تم ترحيل مئات الآلاف من السكان عبر أرجاء الامبراطورية الآشورية في تلك الحقبة الطويلة من التوسع الآشوري. وكان الآشوريون يتخذون من إيديولوجيا المساواة الديمقراطية شعاراً لهم في الأقاليم المفتوحة. ولم تكن هذه الإيديولوجيا مجرد دعاية، بل سياسة أدت إلى إيجاد «رعايا» للامبراطورية. وأدت هذه «المواطنة» إلى القضاء على الانتماءات المحلية وسلطة الحكام المحليين على أتباعهم. ولابد من إدراك أن «حق الغزو» الآشوري أعطى الملك الآشوري حقاً كاملاً للسيادة على البلاد المفتوحة وسكانها؛ كما حملته مسؤولية «رعى» «خدمه» و«حمايتهم». وأدى توسع الامبراطورية إلى نقل السلع والسكان من الأقاليم إلى مراكز أشور الحضرية النامية، مما أدى إلى الإضرار بالبنى التحتية الإقليمية المحلية في معظم البلاد التي خضعت للحكم الآشوري، بل القضاء عليها تماماً في بعض الحالات. ومن ناحية أخرى تمكنت النوبيات التابعة من الحفاظ على بناها الاجتماعية بالتسليم للحاكم الآشوري المطلق. وعندما اجتاحت تيجلات پيلسر دمشق في سنة ٧٢٢ ق. م. ساندت إسرائيل - وهي بويلة اتخذت من السامرة مركزاً لها - الآشوريين أملاً في مكافئتها بيزرعيل. إلا أنها لم تتل ما تطلعت إليه حيث ضم الآشوريون بيزرعيل إلى الإقليم الآرامي الذي استحدثوه. فوجدت إسرائيل نفسها على الحافة الجنوبية للامبراطورية نفسها بعد أن قاومت دمشق من أجل بيزرعيل. فكانت السياسة لعبة خطيرة على النوبيات الصغرى، حيث جلب انتصار إسرائيل على التغلب الدمشقي نبأ ريبض على حدودها. وقامت سياسة تيجلات پيلسر على الضم والسيطرة. واتخذ خليفته شلمانصر الخامس ذريعة للتدخل المباشر وحرب حصاراً حول السامرة، واستسلمت المدينة لسرجون الثاني، وكانت هذه نهاية بويلة المرتفعات في سنة ٧٢٢ ق. م. وقام سرجون الثاني بترحيل بعض سكان السامرة كعبيد، واستخدم بعضاً آخر منهم كفرقة عسكرية في جيشه، وأعاد تنظيم البلدة التي تحولت إلى إقليم آشوري تحت إشراف أحد ضباطه.

أدى زوال السيادة الإسرائيلية إلى زوال أية وحدة أو استقلال حظيت به. وتم ترحيل نسبة من سكان السامرة وشعبها إلى سوريا وعيلام ومدن أشور الكبرى وتم توطينهم في المرتفعات وفي بعض من أخصب وديان إسرائيل. ويبدو أن بعض بقاع هذه المرتفعات الخصبة قد هجرها سكانها فتحولت إلى قفار. إلا أن التحديد الزمني الأثرى لهذه التحولات لا يزال غير مؤكد. ومع ذلك فإن سكان هذه البقاع وثقافتهم لم

ينمحو في أواخر القرن الثامن؛ بل ظلوا على قدر من الثبات سمح باستيعاب الوافدين في لغتهم وثقافتهم وديانتهم في مجتمع صغير خاضع للامبراطورية؛ وظلت عاداتهم وموروثاتهم دون أن تمس. ويميز عجز المؤرخين عن تناول تاريخ السامرة المتصل بعد الاحتلال الآشوري إلى استعانتهم بما ورد في العهد القديم وكأنه يمثل المصدر الأول لتاريخ فلسطين.

على أية حال، فالعهد القديم يستخدم دمار إسرائيل كنواة على يد الآشوريين كمثال على زوال دولة «إسرائيل القديمة» وشعبها المارق عقاباً على غدره بربه. فبالنسبة للعهد القديم، زالت إسرائيل الزائفة. وهذه بالطبع عبارة لاهوتية لا تاريخية، ولا ينبغي الخلط بين هذه وتلك. فقصص العهد القديم توجه انتباهها بعد سقوط السامرة إلى قصة دمار أورشليم ويهوذا، ولا يركز العهد القديم إلا على المشاهد الختامية من قصة «إسرائيل القديمة». فلم يعد هناك وجود لأسباط إسرائيل الشمالية بعد سقوط السامرة؛ وهو ما لا يعد من قبيل التاريخ؛ بل هو لاهوت يستعين بالتاريخ كمجاز؛ لاهوت كُتب من منظور أورشليمي لاحق.

وعندما قبل سرجون الثاني استسلام السامرة وبدأ في تفكيك بنى الدولة، أيدت بلدة أورشليم جارة إسرائيل الجنوبية السياسة الآشورية، وقبل الآشوريون ولاء أورشليم لما يقرب من عشرين سنة. وما أن استقر نفوذهم في فلسطين حتى جازفوا بالدخول في مواجهة مع مصر. فقد نفذ صبرهم على السياسة المصرية بإثارة التمرد على طول ضلعهم الجنوبي، فزحف جيشهم إلى داخل منطقة النفوذ المصري في السهل الساحلي الجنوبي والغور استعداداً للزحف على مصر نفسها. وضرب سنحاريب حصاراً حول أورشليم إبان زحفه على الغور والساحل الجنوبي. وقد نجت المدينة هذه المرة.

وعلى هذا النصر القصير الأجل لأورشليم بنيت قصة في سفر الملوك الثاني (١٨-١٩) تعد من أصدق مشاهد الحرب في العهد القديم. ويواجه فيها القائد الآشوري سكان أورشليم. وكانت المدينة في عالم العهد القديم القصصى في حماية الرب. وتصور خطبة ريشاقا سياسة الترحيل الاستعمارية تصويراً دقيقاً؛ وتعد شروطه للسلام عرضاً يصعب رفضه ويقدم بسخرية لازمة على لسان ريشاقا. ويتتظر المؤلف آخر كلمات القائد العسكري قبل أن يكشف عن التهديد الكامن في عرضه:

«اسمعوا كلام الملك العظيم ملك آشور. هكذا يقول الملك: لا يخدمكم حزقيا لأنه لا يقدر أن ينقذكم من يده. ولا يجعلكم حزقيا تتكلمون على الرب قائلاً: إنقاذاً ينقذنا الرب ولا تدفع هذه المدينة إلى يد ملك آشور. لا

تسمعوا حزقيا لأنه هكذا يقول ملك آشور. اعقدوا معي صلحاً واخرجوا
إلى وكلوا كل واحد من جفنته وكل واحد من تينته واشربوا كل واحد ماء
بئرهِ حتى أتى وأخذكم إلى أرض كارضكم أرض حنطة وخمر وأرض
خبز وكروم، أرض زيتون وعسل واحبوا ولا تموتوا» (الملوك الثاني ١٨:
٢٨-٣٢)

وقصص الملوك الثاني هو نص لاهوتي؛ فهو يمجّد فضيلة الثقة في العناية الإلهية.
وخطبة ريشاقا ليست مجرد تعبير عن السياسة الآشورية؛ فهي تمهد للانقلاب الدرامي
للقصة في طالع أورشليم غير الواعد. فالقائد الآشوري يسخر في غمار غطرسته من
حزقيا ملك أورشليم الصالح، بل يجرى على السخرية بيهوه الرب «الحق»:

«لا تسمعوا حزقيا لأنه يفركم قائلاً الرب ينقذنا. هل أنقذ آلهة الأمم
كل واحد أرضه من يد ملك آشور. أين آلهة حماة وأرفاد؛ أين آلهة سَفَر
وإيم وهينع وعوا. هل أنقذوا السامرة من يدي. من من كل آلهة الأراضى
أنقذ أرضهم من يدي حتى ينقذ الرب أورشليم من يدي» (الملوك الثاني
١٨: ٣٢-٣٥)

وتقف مذلة حزقيا على النقيض من تجديف القائد الآشوري. وكما فعل داود من قبله
(صموئيل الثاني ١٥) يصف الملك الصالح حزقيا بيهوه بأنه ملاذه - «أنت الرب الإله
وحدي» (الملوك الثاني ١٩: ١٩) - وكما يحدث في قصة داود، ينقذ يهوه المملكة من
أجل خادمه. أما إله سنحاريب فيعجز عن إنقاذ ملكه:

«وكان في تلك الليلة أن ملاك الرب خرج وضرب من جيش آشور مئة
ألف وخمسة وثمانين ألفاً. ولا بكروا صباحاً إذا هم جميعاً جثث ميتة.
فانصرف سنحاريب ملك آشور وذهب راجعاً وأقام في نينوى. وفيما هو
ساجد في بيت نسروخ إلهه ضربه أدرملك وشرأصر ابنه بالسيف»
(الملوك الثاني ١٩: ١٩)

وتلك هي الحملة الآشورية في أسطورة العهد القديم. وفي الروايات الآشورية
المعاصرة عن الحملة، يزعم سنحاريب أنه ضرب حصاراً حول أورشليم وهاجمها ثم
أعاد تنظيم إقليم يهوذا. وأخضع بعضاً من بلداتها ووضعها تحت سيادة بادى ملك
بلدة عكا الساحلية. ويدعى أن حصار أورشليم كان فعالاً ويسجل الجزية التي أرسلها
حزقيا ملك أورشليم إلى آشور. ويختتم روايته باعترافه بتبعية حزقيا له. ويقدم النص

الاشوري الرواية كحركة تمرد بين النول التابعة، ويقدم الحصار وإعادة التنظيم باعتبارهما رد فعل من جانب آشور.

ومن الناحية التاريخية فإن الحملة الاشورية لا تبدو موجهة ضد اورشليم؛ بل لإخماد حركة تمرد في بلدة إكرون الساحلية وفي بلدة لكيش بالغور. وكانت لكيش مفتاحاً لإنتاج الزيتون بمرتفعات يهوذا ويبدو أنها كانت مصدر التهديد الأول للسياسة الاشورية في المنطقة مما دعم من سيطرة اورشليم على يهوذا. وعندما سقطت لكيش في سنة ٧٠١ تم تدميرها، ومن الواضح أنه قد تم ترحيل سكانها عن آخرهم. وقد ازدانت جدران قصر سنحاريب بنيوى بلوحات بارزة ضخمة احتفالاً بانتصاره بتصوير الجيش الاشوري وهو يدمر المدينة ويحرقها. وهذه اللوحات الشهيرة موجودة بالمتحف البريطاني. ولم تقم لكيش قائمة منذ ذلك الحين. ثم أقدمت آشور على ضم البلدات الساحلية ومنها عكا ومعظم الغور، ووضعت تلك المنطقة تحت الإدارة الاشورية المباشرة. وكانت المهمة الأولى للحملة إعادة الاستقرار للمنطقة بإعادة تنظيم صناعة الزيتون بها. ولعبت اورشليم كدولة تابعة للاشوريين دوراً رئيساً في عملية إعادة التنظيم هذه. وما أن تخلصت اورشليم من منافسة لكيش لها حتى نشرت سيطرتها على مرتفعات يهوذا ومدت نفوذها جنوباً حتى جنوب النقب. ولما أضحت اورشليم هي بلدة السوق الأولى في منطقة شاسعة كهذه، فقد نمت إلى خمسة أمثال حجمها في نصف القرن التالي.

ومع إعادة تنظيم عملية إنتاج الزيتون عن طريق اورشليم، قام الاشوريون ببناء بلدة عكا الساحلية لتصبح إقليمها الجنوبي المنتج لزيت الزيتون. وأقاموا بها المعاصر وصهاريج ضخمة للتخزين وإمداد أسواق آشور براً. وكأورشليم، شهدت إكرون فترة نمو غير عادية دامت نصف قرن. فأصبحت كل من عكا على الساحل وأورشليم بالمرتفعات المركزين الاقتصادييين الرئيسيين بمنطقتيهما. وبدعم من آشور، أصبحت اورشليم هي عاصمة يهوذا الإقليمية. وفي أواسط القرن السابع، تحولت إلى مدينة يبلغ تعداد سكانها خمسة وعشرين ألف نسمة. وتحولها إلى مركز اقتصادي وسياسي، بدأت اورشليم تتخذ مكانة حضارية ودينية تضارع مكانة السامرة في الشمال. ويمكن الرجوع بالهيكل إلى تلك الفترة على الأقل، إلا أن الشواهد غير متوفرة. وربما لم يحدث ذلك إلا في العصر الفارسي.

وبينما تعلق مكانة مدينة اورشليم في قصص العهد القديم فإن مكانتها التاريخية الفعلية في كل من سياسة منطقة المرتفعات واقتصادها لم تعمر طويلاً. فأورشليم

بسكانها البالغ تعدادهم خمسة آلاف نسمة من أواسط القرن التاسع إلى أواخر القرن الثامن لم تكن في وضع يسمح لها بمنافسة بلدة لكيش الأقوى إقليمياً. فقد سيطرت لكيش على صناعة الزيتون الذي كان المحصول الأول في المنطقة. ولم يسمح لأورشليم بالتوسع والتحول إلى مركز التجارة الإقليمي إلا بعد دمار لكيش وترحيل سكانها في سنة ٧٠٦ بعد تمردهم.

ليس ثمة عناصر مشتركة بين تاريخ نمو مكانة أورشليم حتى دمارها في أوائل القرن السادس وعمليات إعادة البناء التراثية لتاريخ إسرائيل المدين حتى الآن. فقد أقيمت هذه العمليات في المقام الأول على إعادة صياغة موروثة العهد القديم الموجهة لاهوتياً والتي جاءت بعد ذلك بمدة طويلة. فالتيمة الشاعرية والأدبية لعلو نجم من لا تبدو عليه أمارات وإعادة كما في قصة داود وجوايات مثلاً أو في قصة أورشليم كمدينة كبرى وعاصمة لامبراطورية، هي موتيفة منتشرة في تراث العهد القديم كله. فهذه القصص لها جاذبيتها دائماً، لأنها نادرة الحدوث في «عالم الواقع». ومع ذلك فهذه الموتيفة السائدة في العهد القديم وراها واقع تاريخي؛ وهو واقع قاسٍ للغاية. وتتضمن قصص علو نجم الخامل إلى شكل من الأدب هو تملك المهزوم والمقهور. فالفاشل هو أشد من يحتاج إلى الإيمان بالإمكانات الكامنة لدى الخامل. فهما يحلمان بتغيير العالم أيضاً.

ويكمن محور التاريخ الحقيقي وراء قصة ضياع مجد أورشليم القديمة في توسع الامبراطورية البابلية جنوباً لمواجهة مصر وابتلاعها لأورشليم في نصف قسمة في الطريق إلى النيل. ولم يدم الرخاء الذي نعم به تجار الزيتون بأورشليم طويلاً. وفي النصف الثاني من القرن السابع، اهتزت سيطرة آشور على بلاد الرافدين. وفي سنة ٦١٢ ق. م. وبعد الدخول في تحالف مع بابل ضد الآشوريين، اجتاحت الميديون نينوى عاصمة الآشوريين وأحرقوها. وبينما تمكنت الحكومة الاستعمارية من البقاء ولو لفترة وجيزة في حران، كانت بابل تدعم نفوذها في الشرق. وانتهزت فرصة هذه التحولات التي طرأت على الامبراطورية وزحفت بجيشها إلى داخل فلسطين وجنوب سوريا.

وما أن أفلح البابليون في الاستيلاء على حران حتى زحف نبوخذنصر بالقوات البابلية على المصريين ليؤكد أنه خليفة آشور. وفي موقعة كرشيمش بأقصى الشمال في سنة ٦٠٥ ق. م. تمكن نبوخذنصر من هزيمة الفرعون نخو. وبذلك أصبح جنوب سوريا وكل فلسطين مفتوحين أمامه. وأخذت الامبراطورية في ترسيخ قواعدها طوال السنوات القليلة التالية بالتحرك ضد من تحالفوا طوعاً أو كرهاً مع المصريين. وفي

سنة ٥٩٧ ق. م استسلمت أورشليم للجيش البابلي، وتم ترحيل الملك وحاشيته والطبقة العليا والصناع المهرة في المدينة وفي قرى يهوذا الكبرى.

ولم يقف المصريون مكتوفي الأيدي؛ بل وصلوا ضغوطهم على دول جنوب فلسطين لمقاومة الاجتياح البابلي. وفي سنة ٥٨٨، زحف الجيش البابلي مرة أخرى على أورشليم. وفي هذه المرة قاومت المدينة فتم وضعها تحت الحصار. وفي سنة ٥٨٦ ق. م. سقطت أورشليم في أيدي البابليين، وتم إحراق المدينة وهدمت أسوارها طبقاً للرواية البابلية. واتبع البابليون السياسة الأشورية القديمة، فقاموا بترحيل سكان أورشليم وملوكها وبإخلاء العديد من القرى. وبهذا الترحيل وبالإجراءات التأديبية التي تم تطبيقها للسيطرة على تلك المنطقة التي ضربها الفقر وخلت من سكانها في العقد التالي، تمكن البابليون من تدمير دولة يهوذا ومجتمعها. وكإسرائيل في القرن الثامن، انمحت يهوذا من الوجود بعد أن كانت واقعاً سياسياً مستقلاً في فلسطين.

هناك شك في تدمير المدينة عن آخرها؛ ولابد من التحفظ في المقارنة بالسامرة وحدها. فلا نعرف شيئاً عن دمار المدن الثلاث السامرة وأورشليم وبابل كما ورد بسفر إرمياء. فعلى النقيض من قصة سفر الملوك الثاني، تمكنت السامرة من البقاء بعد تدميرها. ولم يتم تدمير بابل على الإطلاق. وطبقاً للأساطير المسجلة على الآثار الفارسية، دخل قورش المدينة دون أن يلقي أية مقاومة. وليس لدينا عن المصير الذي آلت إليه أورشليم إلا قصص في العهد القديم. وليس ثم توافق بين الروايات العديدة عن سقوط أورشليم ومصير أهلها في المنفى وعودتهم. فيشير سفر عزرا الأول (٤: ٤٢-٤٦) مثلاً إلى قصة وعد قورش بإعادة بناء أورشليم باعتباره وعداً بذله خليفته داريوش. كما تتحدث هذه القصة عن الأنوميين باعتبار أنهم هم الذين أحرقوا الهيكل لا البابليين. ويقدم إرمياء وصفاً لنفى سكان أورشليم جميعاً ... ثلاث مرات! وقصة سفر الملوك الثاني عن دمار أورشليم التام وترحيل سكانها عن آخرهم هي قصة مطلوبة لاهوتياً ولديناميات قصة أكبر تدور حول موت «إسرائيل القديمة» ونبذ يهوه لعهد ووعوده لتسل داود. وتعد قصة السبي إلى بابل تنويعاً على قصة بني إسرائيل في التيه. فهي تحكي عن التغيير والتوبة والتحول الديني. فهذا وقت الاستعداد للبعث والميلاد من جديد. إنه وقت انتظار أورشليم الجديدة، وأفضل قصص ميلاد أورشليم من جديد وقصص العهد القديم عن «أورشليم الجديدة» نجدها في أسفار الأيام وعزرا. فهي تضم تنويعاً مماثلاً في قصة سفر نحميا عن إعادة بناء أورشليم. وكل هذه القصص تنادي بتوبة إسرائيل عن خطاياها في سبيها ببابل وتطالب بمدينة خاوية

عندما يعود المنفيون. من ثم فإن أخبار الأيام ينتهى وعزرا يبدأ بتعليمات قورش لأورشليم الجديدة، ويقدم لنا نصميا (١-٤) أورشليم وقد خلت من البشر. إلا أن نفس دور أورشليم كأرض خراب يمكن أن تلعبه أورشليم كتيه روى فى مراثى إرميا. ففتحول أورشليم إلى ما يشبه سلوم وعمورية: أى إلى مدينة مليئة بالأشجار ممن لا يعرفون الرب. وهم أيضاً فى المنفى ينتظرون التوبة التى تؤدى وحدها إلى التحول إلى «إسرائيل الجديدة» و «أورشليم الجديدة».

والمعضلة التاريخية هى أننا لا نستطيع الخروج من هذا السياق اللاهوتى الذى يحكى العهد القديم قصته فيه. ولا يمكن الحديث عن التراث بوصفه تاريخاً على الإطلاق. وليس المقصود بالعهد القديم أن يثبتنا بئى شئ عن الماضى. فهو يستعين بالموثقات القديمة عن الماضى ويرويها كحكايات. والمشكلات التاريخية المتعلقة بسقوط أورشليم تختلف عن تلك المتعلقة بدادود وسليمان أو بموسى ويوشع أو بالآباء المؤسسين حيث نجد أنفسنا فى عالم خيالى صرف. بل إننا فى قصص الملوك نتحدث عن ممالك حقيقية وملوك حقيقيين. كما نتحدث عن حرب حقيقية وإن لم تكن بصدد معارك حقيقية. إلا أن السرد لا تاريخى فى اهتماماته وفى أهدافه على السواء حتى أننا لا نستطيع أن نميز بين ما هو تاريخى وبين الرواية نفسها. وبينما يحتاج التاريخ الحقيقى إلى تأكيد ودعم من مصادر يوثق بها من نقوش وسجلات، فسنجد فى هذه الحالة أن مثل هذه المصادر عزيزة المنال.

وفى الكتابة عن التطورات التاريخية التى مرت بها فلسطين بين ١٢٥٠ و ٥٨٦ ق. م، لابد من نبذ كل الإجابات التراثية المتاحة عن جنود «إسرائيل» وتطورها. فآباء التكوين المؤسسون لم يكونوا تاريخيين. والجزم بأن «إسرائيل» كانت شعباً قبل دخول فلسطين سواء فى هذه القصص أو فى قصص يوشع هو أمر ليس له أساس تاريخى. ولم يشهد التاريخ حملة عسكرية مكثفة شنها بنو غزاة من «بنى إسرائيل» على فلسطين. ولم يكن هناك شعب «كنعانى» متميز عرقياً حل محله «بنو إسرائيل». وليس فى التاريخ حقبة تعرف «بحقبة القضاة»، ولا امبراطورية حكمت «مملكة متحدة» من أورشليم. ولم يعرف التاريخ أمة «إسرائيلية» متجانسة عرقياً على الإطلاق. ولم تكن شمة صلة سياسية أو عرقية أو تاريخية بين الدولة التى تعرف «بإسرائيل» أو «بيت عمري» وبين بلدة أورشليم ودولة يهوذا. فلا أورشليم ولا يهوذا كانت لها هوية مشتركة مع إسرائيل فى التاريخ قبل العصر الهيلينى.

موجز القول إن إسرائيل التاريخية الوحيدة التى يمكن الحديث عنها هى شعب

دولة المرتفعات التي تجاهلها المؤرخون وعلماء العهد القديم تماماً بعد أن فقدت استقلالها السياسي في الربع الأخير من القرن الثامن. وتلك هي إسرائيل التي عاد شعبها الذي يعتبر نفسه «شعب إسرائيل» إلى ضوء التاريخ باعتباره نفس مزارعي المرتفعات كما كانوا لآلاف السنين. ويشار إليهم في قصص الإصحاح الرابع من سفر عزرا كأعداء بنيامين ويهوذا، ويتطلعون إلى المساعدة في بناء هيكل «لرب إسرائيل» في أورشليم. ويتعرضون للنبد في القصة من جانب يهود عزرا ويضفي عليهم المؤرخون هوية طائفية باعتبارهم «سامريين». وإسرائيل هذه ليست نفس إسرائيل التي يركز عليها علماء العهد القديم الذين يكتبون «تواريخ إسرائيل». وهي ليست إسرائيل التي تطالعنا في قصص العهد القديم. إنها إسرائيل التاريخية.

٣. الترحيل والعودة

إذا كانت إسرائيل التاريخية كذلك، إذن فأين نبحث عن جذور «إسرائيل» العهد القديم؟ وكيف يمكن وصف جذور الشعب الذي يفترض فيه التميز وراء هذا العهد القديم؟ للإجابة على هذين التساؤلين لابد من التطرق إلى الآثار الطويلة المدى لسياسات إعادة التوطين الاستعمارية التي تبناها الآشوريون بصورة منتظمة. وقد بدأت هذه السياسات مع بداية العصر الآشوري واستمرت في ظل كل من الإمبراطوريتين البابليين والفارسية، وكان لها تأثير شديد التعقيد على نشأة الهويتين العرقية والقومية في الإمبراطورية. كما لعبت دوراً حاسماً في نمو فكرة التوحيد ومختلف صور «المسيح» المخلص. ومجازات إعادة رب إسرائيل إلى أورشليم وإعادة بناء الهيكل وعودة بقايا الشعب تائبين من «السبي» - كلها صور نجد جذورها في هذه السياسات. وكل هذه المفاهيم تلعب دوراً حيوياً في اختلاق «إسرائيل الجديدة» وصورة جديدة من «شعب الرب» تتخذ من أورشليم مركزاً لها.

وكان نجاح سياسة إعادة توطين السكان يتوقف على قدرة السلطات الاستعمارية على تطوير ما كان قد بدأ أصلاً كاستراتيجية عسكرية لتهدة الأوضاع إقليمياً من خلال التشتيت الاجتماعي، وأدى إلى قيام الإمبراطورية من خلال عمليات الإخلاء وإعادة التوطين وإعادة البناء. وكان لأسر الحكام والطبقات العليا وترحيلهم إلى مناطق في قلب الإمبراطورية فائدة في هذا الصدد. وتمكنت هذه السياسة من تأديب العصاة والتخلص من المشاغبين؛ ومكنت حكام البلاد الجديدة من بث الرعب في النفوس من خلال أخذ الرهائن؛ وحالت دون إضفاء الشرعية على مزاعم أي خليفة محلي للحكم.

كما وضعت في الوقت نفسه إدارة الأقاليم في أيدي أصحاب المصالح المحليين الذين كانوا يعتمدون على الامبراطورية في بقائهم وقبولهم. وكان لإعادة توطين السكان دور أكبر كثيراً من مجرد تهدئة الأقاليم المفتوحة. فبقضائها على الحكام المحليين الذين كانوا يشكلون ركناً أساسياً في الهياكل السياسية للمنطقة تمكنت من إعادة تأهيلهم للخضوع للسيادة الأشورية.

وكان مخطط إعادة توطين السكان تدعمه حملة دعاية سياسية واسعة النطاق. وكان غزاة الأقاليم الجديدة يصورون الاستسلام على أنه «تحرر» و«خلاص» من الحكام الظلمة السابقين، ويعتبرون الترحيل «مكافأة» لمن يتمرد من الأهالي على قوادهم (خطبة القائد العسكري في حكاية سفر الملوك الثاني ١٨-١٩). فالناس دائماً «يعانون إلى أرضهم». وهي عودة تتضمن «إعادة» الآلهة «الضالة» و«المنسية» بعد فترات طويلة من النفي. وكان الغرض الأول من هذه السياسات واضحاً دائماً. فلكي تحكم الامبراطورية قبضتها على مناطق مترامية الأطراف قامت بغزوها أو استولت عليها اضطرت لاستبعاد احتمالات المقاومة المسلحة ومعاينة المتمردين. وكان النهج الذي اتبعته هو إعدام قادة المتمردين أو من بانث عليه أمارات قيادة التمرد، إلا أن هذا كان حلاً مؤقتاً. فقد كانت الإدارة الاستعمارية على وعي تام بأن السكان المحليين - خاصة الأثرياء ممن كانوا عرضة لفرض الضرائب - كانوا يؤيدون زعماءهم في معارضتهم للامبراطورية على الأقل. فإذا أعدمتم الامبراطورية ملكاً محلياً كان لايزال عليها أن تتعامل مع خليفة له يخاف «رعيته» قدر خوفه من الأشوريين أو البابليين أو الفرس. فكان أسر الحاكم أجدي حيث كان أسره يحول إضفاء الشرعية على أي خليفة يدعى الحق في خلافته. إلا أنه كان يتطلب الاستعداد لتولى إدارة المناطق التي كانت مصالحتها المحلية تتعارض ومصالح الامبراطورية.

وبعداً في حالات التمرد المنظم والمطول كانت عمليات الإعدام الجماعي تتنافى مع نظرة الحاكم الاستعماري لنفسه، حيث كان بمثابة «راعي العدالة وحاميها» بالنسبة لكل رعاياه. وكان الترحيل الواسع النطاق أفضل كثيراً، فبتدميره للبنية التحتية المحلية كان يمثل حلاً نهائياً للتمرد والمعارضة، ولأنه كان يمكن الاستفادة من الأفراد والجماعات الذين يتم ترحيلهم. فهم كلاجئين حرموا من أي مصدر للثروة أو القوة عدا مهاراتهم وقدراتهم الفردية كانوا يعتمدون اعتماداً كلياً على سخاء الامبراطورية وحسن نيتها. بإعادة توطينهم بمدن الامبراطورية الكبرى أو في قرى الأقاليم الأجنبية الأخرى وبلداتها معتمدين في بقائهم على خدمتهم لأهداف الامبراطورية، كانت الدولة

تضمن ولاهم. ويعرفانهم للحرية والمساواة التي يحظون بها في أوطانهم الجديدة، كانوا بمثابة قوة مضادة لأية معارضة محلية تواجهها الحكومة في مدنها الكبرى.

وكان كسب رضا المرحلين ونيل تأييدهم يرجع على الاستعانة بالقوات لإخضاعهم بما يعنيه ذلك من تكاليف باهظة. وكان الوضع يتطلب تفسيراً مقنعاً. وهنا تقدم لنا النصوص منذ أواسط القرن التاسع عوفاً كبيراً في التعرف على أهداف الدعاية الاستعمارية واتجاهها. والترحيل في هذه النصوص لا يتم تصويره كعقاب بقدر ما يقدم وكأنه إجراء يتخذ باسم الشعب. فهو ينقذهم من حكامهم السابقين الذين كانوا يستعبدونهم ويقهرونهم. وتقدم بعض النصوص المبكرة الملك الأشوري في صورة مخلص الشعب؛ فبعد تحريرهم من العبودية التي فرضها عليهم حكامهم يعيدهم هم وألهتهم إلى أوطانهم التي نفوا منها. وهنا كان يتم تشجيع من تم ترحيلهم على النظر إلى أنفسهم من منظور الخلاص لا الترحيل التائيبي، أي باعتبار أنهم قد تم إنقاذهم من المنفى بأمر من الملك. فهم عائدون إلى أوطانهم وألهتهم المنسية.

قد يرى القارئ المثقف في مثل هذه الدعاية أكاذيب واضحة، في حين أن الدعاية كان يتبعها إجراء فعلي. فكان المرحلون يحصلون من الأشوريين على أرض وإعانات لإعادة توطينهم، وكانت تتم مساندتهم وحمايتهم من الأهالي المحليين الذين كانوا ينظرون اليهم كدخلاء ومغتصبين بالطبع. وقام كل من البابليين والفرس باعتبارهم خلفاء للامبراطورية باتباع هذه السياسة الدعائية مع السكان كوسيلة لدعم شرعية حكمهم بين رعاياهم. وكان الهدف الأول هو محو أوجه التميز الإقليمي والقومي وإيجاد مواطنة امبراطورية تدين بالولاء للحكومة وتخضع للامبراطورية وتعتمد عليها. وابتعدت الحملة الدعائية عن لغة التهديد والترهيب وبدأت في السعي إلى كسب التأييد والولاء. فإذا أمكن كسب قلوب الناس، أمكن إعادة بناء البنى التحتية لدعم الرخاء.

وهناك مثالان يوضحان هذه السياسة. فقد قرر الملك البابلي نبونيدوس إعادة بناء مدينة حران الآشورية القديمة وتشجيع معبد للإله سن بها لتصبح ديانته ديانة امبراطورية رسمية. فاستدعى العديد من مختلف الشعوب من بابل وسوريا ومصر وأعاد بناء حران وتحديث عن مشروعه باعتباره إعادة البلاد لمواطنيها العائدين من المنفى، وأحيا موريثاتهم المنسية وأعاد كل ألهتهم القديمة إلى أوطانهم، وأعلن أن الإله سن وهو إله جديد لشعب جديد هو إله المدينة الأصلي القديم. وكان مما يسر هذه الخطوة الأخيرة الربط بين هذا الإله التقليدي للمنطقة وبين «رب السماء». وتم تقديم الامبراطور في صورة معبد الآلهة والشعوب المحلية إلى أوطانها. وواصل الخليفة

الفارسي للملك نبونيدوس نفس هذه السياسة، وصور الملك البابلي الذي سبقه بأنه مدمر الوحدة الدينية والمسؤول عن زوال العبادة والتدين نفسه في كل مكان. ورداً على هذه الشرور، تم تقديم قورش نفسه في صورة من اصطفته الآلهة لإعادة المعابد والدين الحق وإعادة الشعوب المشتتة إلى أوطانها. وأعلن أن هذا الهدف هو المهمة الأولى للامبراطورية. وتكررت هذه السياسة في نصوص الترحيل في ظل حكم خلفاء قورش: خشايارشا وداريوش وأردشير. وكانت سياسة الترحيل المنظم قد بدأت منذ القرن التاسع تحت حكم الآشوريين، واستمرت في عهد البابليين والفرس.

انعكس هذا الواقع السياسي المتغير كما هو متوقع في المفاهيم الدينية لدى الشعوب التي دانت لهذه الامبراطوريات. كما أدت هذه الدعاية السياسية في حالة نجاحها إلى تغييرات في الرؤى الدينية التي بدأت تتخذ منحى عالمياً وموحداً. وارتبطت هذه الأفكار بالسياسة الاستعمارية التي قامت على اختلاق آلهة من الأسلاف بهدف إيجاد روابط بين المجتمعات تقوم على آلهة تضيف عليها صبغة إقليمية. وكانت سياسة «إعادة» آلهة طواها النسيان منذ أمد بعيدة إلى أوطانها الأولى تناسب الفكرة الاستعمارية التي رأت أن الآلهة الإقليمية المتميزة كانت بمثابة مظاهر لواقع غيبي واحد. وقدر لمثل هذه الأفكار أن تسود اللغة والمجاز الدينيين.

ولم يتم التخلص من المفاهيم الدينية؛ بل دخلت عليها التعديلات وأعيد تأويلها من جديد. وثبت نجاح هذه الممارسات الطويلة المدى على مر القرون لأنها حافظت على النسيج الاجتماعي والديني التقليدي للشعوب الخاضعة، وفي الوقت نفسه قدمت وسيلة مقبولة للتكيف مع أنماط الواقع السياسي. وتم الحفاظ على المعتقدات الدينية المتميزة إقليمياً والتي أضيفت عليها صبغة محلية للسكان الذين أعيد توطينهم من خلال ربط الآلهة ذات المهام المتشابهة في منطقة ما بنظرائها في منطقة أخرى. وتم التركيز على العناصر المشتركة وإضعاف أوجه التميز المحلي. فتم الربط بين الإله هدد السوري والإله بعل الفينيقي أو شمعوش العموني، واعتبرت عشتار البابلية هي عشتارت السورية الفلسطينية.

وساعدت لغة الدعاية السياسية على تغيير لغة المجاز الديني وتحديدها، فلعبت دوراً حيوياً في رواج أفكار انعكست في العهد القديم كالتوحيد والعودة والوعى بالذات كشعب مستقل عانى الخلف وإعادة إله منسى إلى معبده ودور مسيح مخلص ينفذ مشيئة ربه.

وفي ظل حكم ملوك الفرس تم ترحيل عدد من الطوائف والعائلات من بلاد الرافدين

وأعيد توطينهم بجنوب فلسطين، وتم إنشاء مستعمرة جديدة في أورشليم وحولها. ومع من تم توطينهم فيها جاءت الدعاية السياسية التقليدية. فتركز قصص العهد القديم التي تدور حول العودة من المنفى على صنوبر مرسوم ملكي من أحد ملوك الفرس. ومن القصص التي تدور حول مرسوم لقورش ما يقدم روايات عن المرسوم نفسه. ونجد هذه الروايات في أسفار أشعياء (٤٤-٤٥) وأخبار الأيام الثاني (٣٦) وعزرا (١) وإسدراس الأول (٢). وترد رواية أشعياء في أنشودة تحتفي بقورش بوصفه مسيح يهوه، ويقدم إسدراس الأول مرسوم قورش في صورة بيان ملكي درامي من وحى يهوه. ويقدم سفرا عزرا وأخبار الأيام الثاني صيغة موجزة لرواية إسدراس الأول على لسان قورش في سفر عزرا (١: ٢-٢):

«جميع ممالك الأرض دفعها لي الرب إله السماء، وهو أوصاني أن أبني له بيتاً في أورشليم التي في يهوذا من منكم من كل شعبه ليكن إلهه معه ويصعد إلى أورشليم التي في يهوذا فيبنى بيت الرب إله إسرائيل. هو الإله الذي في أورشليم»

ومضمون هذا المرسوم وغرضه في هذه القصص يتفقان تماماً مع سياسة الترحيل. كما أنهما يشبهان الممارسات التاريخية لقورش وسانر ملوك الفرس. وأدى العدد الكبير من التنويعات على قصة العودة ومحاولة دمج الروايات المتعلقة بالمرسوم كما وردت في سفرى عزرا ونحميا بعدد من الباحثين إلى افتراض وجود أربع «عودات» من بابل: في عهد قورش (٥٣٨) وفي عهد داريوش الأول (٥٢١-٤٨٥ ق. م) وفي عهد أردشير الأول (٤٦٤-٤٢٣ ق. م) وفي عهد أربشير الثاني (٤٠٤-٣٥٨ ق. م). ولا شك أن هذا التفسير لصور العودة المتعددة جائز إلا أن هذه الفرضية تخلق بين القصص والتاريخ دون تمييز. وليس هناك ما يدفعنا إلى الاقتصار على العصر الفارسي. فقد خضعت أورشليم لممارسات ترحيل السكان منذ القرن الثامن، وليس هناك ما يبرر الظن بأن تجاربها كانت تختلف كثيراً عن تجارب جارتها الشمالية السامرة. ويلعب قورش والفرس دوراً خاصاً في إعادة تصور قصص تراث العهد القديم اللاحق؛ فكانوا عم المخلصون الذين أعادوا الشعب وأعادوا إليه إلهه كما لعب الآشوريون والبابليون أدوار التدمير والترحيل. إلا أنها كانت أدواراً في القصص لا في التاريخ.

ونظراً لعدد التنويعات المختلفة والمستقلة المتعلقة بالعودة في التراث، فإن إعادة تصور تاريخ تلك الحقبة غير ممكن. فغلبة الدعاية والرؤى المختلفة على النصوص يمنعنا من تقبلها وكأنها تقارير لأحداث تاريخية. وكالتراث الخاص بدمار أورشليم وترحيل سكانها، فإن فائدة قصص العودة فيما تشير إليه ضمناً لا فيما تنص عليه.

فهي تشير ضمناً إلى الوعي الذاتي الديني القائم على تراث من الدعاية السياسية تم اختلاقه لأغراض مضادة للتاريخ. أما حقيقة ما حدث لسكان أورشليم ويهوذا الذين أعاد الآشوريون توطينهم في بقاع أخرى من الامبراطورية فغير معروفة على وجه اليقين، وكذلك مصير ضحايا سياسة الترحيل البابلية. ويمكن القول إن أسماء الشعوب السامية الغربية من فلسطين وجنوب سوريا تظهر بأعداد كبيرة باعتبارها أسماء لسكان المدن الآشورية. وهناك مستعمرات عسكرية تضم جنوداً من فلسطين تمت إقامتها في مصر وفي غيرها في العصر الآشوري. ونحن نعلم أن هناك جاليات «يهودية» كبيرة تم توطينها في مناطق بعيدة كبابل والاسكندرية وروما في العصرين الهيليني واليوناني الروماني. وليس من المستبعد أن تكون هناك أعداد كبيرة من المرحلين ونسلهم من مختلف البقاع كانت تشكل جزءاً من سكان المدن الكبرى في القدم. ومع ذلك فمن المعروف أنهم مروا بتجربة الترحيل. ومجاز المنفى الذي نصادفه كثيراً في العهد القديم يعد جزءاً من قصص العودة أكثر من كونه جزءاً من قصص الدمار. فالعودة هي التي تتحول فيها أورشليم ويهوذا إلى إسرائيل. والعودة هي التي يقام فيها «لرب إسرائيل» - الذي استقر بالسامرة منذ أمد بعيد - بيت أو هيكل في أورشليم. والعودة هي التي يشرع فيها شعب يهوذا في اعتبار نفسه «بنى إسرائيل و«شعب إسرائيل الجديد».

ويقلت منا تاريخ ترحيل الشعوب من بلاد الرافدين إلى أورشليم ويهوذا. ونجد روايات صريحة عن بناء أورشليم وتشبيد هيكل في أسفار عزرا ونحميا وإسدراس الأول وادى جوزيفوس ولكن دون اتفاق بينها. وفي إحدى الرسائل من فيلة تعود إلى أواخر القرن الخامس نجد إشارة إلى وجود كاهن أعظم في أورشليم وإشارة ضمنية إلى وجود هيكل. ومع ذلك فليس من المعروف ما إذا كان تاريخ أورشليم ويهوذا منذ القرن السادس إلى القرن الرابع قد غلبت عليه إعادة بناء أورشليم وتوطين جالية تتركز على الهيكل المخصص ليهوه. وهذا هو الفهم السائد عن الماضي لدى كتاب لاهقين يفسرون الماضي من منظور نشأة شعب موحد في صلاته بإلهه. وقد تكون هذا الشعب في توبة المنفى وتحولاته حيث اعتبر نفسه جزءاً من ذلك الشعب خرج من المنفى. إلا أن أرض أورشليم لم تكن خالية. فهناك جماعات كان قد تم ترحيلها من بلاد الرافدين إلى هذه المنطقة اتخذت الثقافة واللغة والديانة المحلية إرثاً لها واعتبرته ماضيها.

ولم يكن التراث توحيدياً؛ بل كانت له صور متعددة. فكان تراث السامريين مختلفاً عن وعي ويعود بالشعب إلى السامرة، لكن هناك موروثات أخرى كعهد دمشق في

وثائق الجنيزة وإفانف البحر الميت بالقاهرة تضم قصصاً أخرى مختلفة عن العودة ربط الشعب نفسه بها، في حين أن غيرها لم يعرف شيئاً عن المنفى أو العودة.

٤. فلسطين في ظل امبراطورية متغيرة

عندما اعتلى الاسكندر الثالث عرش مقدونيا في سنة ٣٣٦ ق. م. شرع في بناء جيش لصد الخطر الفارسي على منطقة بحر أيجة. وفي موقعتي سيرانيكوس (٣٣٤) وإيسوس (٣٣٣) الكبيرين في آسيا الصغرى، ألحق الهزيمة بقوات الفرس بقيادة داريوش. وبعد إحكام سيطرته على شبه جزيرة الأناضول، زحف إلى سوريا وفلسطين ووصل إلى مصر في سنة ٣٣١. وتحرك بجيشه شرقاً عبر بلاد الرافدين ووصل إلى الهند في سنة ٣٢٦. وهناك ثار عليه جيشه وأوقف زحفه.

كانت الامبراطورية الفارسية حينذاك خاضعة لسيادة القادة اليونانيين. واتبع الاسكندر تجربة الأشوريين مع اللغة الآرامية، فوحد مدن الامبراطورية وتجارتها عن طريق إدخال المدارس واللغة اليونانية إلى البلاد المفتوحة. وكان هدفه توحيد الامبراطورية الفارسية ودعم الشكل الإغريقي للمدينة. فتم دمج فلسطين وسوريا في إقليم واحد عاصمته السامرة. وشهدت فلسطين آنذاك ولأول مرة نشأة المدن بمعناها الحقيقي. وما أن تمكنت قوات الاسكندر من الاستيلاء على مصر حتى أمر ببناء مدينة الاسكندرية لتكون المركز الثقافي والسياسي لأقاليم شرق المتوسط. وواصل سياسة الترحيل الاستعمارية، وقام بترحيل جزء من سكان السامرة ليصبحوا نواة لما صار فيما بعد مركزاً تعليمياً «يهودياً» مهماً. ولتأمين عاصمته الإقليمية من خطر التمرد، قام بتوطين المقدونيين في السامرة.

في التواريخ التقليدية الخاصة بالمقبة التي تلت غزو الاسكندر الأكبر للامبراطورية، ألفنا مطالعة وصف اليهودية بأنها ديانة ناضجة تقوم على تراث يمتد لقرون طويلة من التوحيد تعود لعصر بني إسرائيل القدماء. ويوضع نمط التوحيد الشامل المفترض أنه فريد في نوعه في اليهودية في تصادم مع نمط تعددي متميز من الهيلينية. كما توصف هذه اليهودية بأنها إقليمية ورجعية، وينظر إليها كمجتمع يقوم على عقيدة أبدى مقاومة متعصبة للفرزات الكونية والإنسانية لدى الإغريق ترتكز على عقدة كره الأغيار.

ولا بد من إدراك أن العديد من هذه الروايات المحدثّة عن اليهودية الأولى يعكس دفاعاً مسيحياً يرى في اليهودية قبل المسيحية ديانة ضاع مجدّها الغابر الذي كان

لبنى إسرائيل «العهد القديم» وانتطوت على نفسها وتحولت إلى نزعة شكلية تفرط في التقيد بالتفاصيل التشريعية. وكان الرجعيون التقليديون اليهود في الشرق الأدنى القديم في حالة تناقض مع الديانة المسيحية الثورية «الجديدة» التي احتضنتها النزعات الكونية والإنسانية في أوروبا. وفي النسخة التي لفقها هذا المنحى المعادى لليهودية نجد أن اليهودية نبذت مسيحها وتحولت إلى نزعة قومية شوقينية، في حين اعتنقت المسيحية النزعة الهيلينية. فأحالت المسيحية اليهودية نفسها إلى «إسرائيل قديمة» نبذها الرب. ومع ذلك فإن يهودية التاريخ كانت شيئاً يختلف عن تلك التي صورها مثل هذا المنحى الصريح في عدائه لليهودية.

وعندما اجتاحت جيوش الإسكندر الإمبراطورية الفارسية ومعها فلسطين ومصر، جاءت معها بالمعلمين والمدارس والمعماريين وأرباب الحرف. ويعد تهذبة الأوضاع في البلاد الجديدة، تم تحويلها إلى بلدات أقيمت على غرار المدن الإغريقية، وتم استخدام اللغة والفلسفة والفنون اليونانية لصنع مواطنين يدينون بالولاء لحكامهم الإغريق الجدد.

وتم إضفاء الطابع الهليني على ثقافة البلدات في فلسطين تماماً. ولم يقاوم اليهود الإغريق وفلسفتهم، بل كانوا في طليعة الحياة الفكرية بالاسكندرية وأنطاكية وبابل وفلسطين. وتغير شكل الحياة في بعض المناطق الإقليمية المنعزلة في فلسطين الكبرى بسبب فكر الإمبراطورية وفنونها وثقافتها الجديدة، خاصة في المناطق والبلدات التي نشطت بها التجارة. وكما أقام عرب البطراء مدينة وحضارة إغريقيتين من صخور صحراء الأوميين وسيناء، أبدت اليهودية الأولى حماساً للنزعة الإنسانية الهيلينية. فتحول محور الاهتمامات الدينية عن العقيدة والهيكل والممارسات الشكلية للديانة الموجهة من قبل الدولة إلى التركيز على التعليم والدراسة الشخصية للأدب والفلسفة والتراث. وبعيداً عن أي صراع جوهري بين ثقافة عبرانية محلية أو ثقافة «سامية» وبين ثقافة هيلينية عالمية، كانت الثقافة اليهودية التي نشأت نمطاً آسيوياً من الهيلينية. أي ثقافة امتدت من بابل إلى روما، ونشأت عن الرؤى الإمبراطورية للعصرين البابلي والفارسي. فنشأت مجموعات الأدب اليهودي باللغتين العبرية واليونانية، وقامت كلتاهما على النمط الإمبراطوري الكلاسيكي لتقويم زمني عالمي ينظم التراث في صورة تاريخ عالمي منذ بدء الخليقة إلى ذلك الوقت. كما أقام اليهود تراثاً مدرسياً يقوم على التفسير والجدل تم نسخه ونقله في قالب ذي طابع هيليني، واتخذ سمة أخلاقية وفلسفية تشبه التراث الإغريقي الذي يتخذ من هوميروس وأفلاطون محوراً له.

ويعد وفاة الاسكندر، عادت فلسطين إلى دورها القديم كجسر يرى يصل بين مصر

وأسيا وأصبحت موضع نزاع بين خلفاء الاسكندر، أى بطالمة مصر المتمركزين بالاسكندرية من ناحية، والسلوقيين فى أنطاكية وبابل من ناحية أخرى. وتمكن البطالمة من تأكيد سيطرتهم على فلسطين طوال القرن الثالث؛ فوحدوا بلدات فلسطين ومدنها فكرياً وثقافياً مع مصر. أما أورشليم فعالت إلى القطاع السياسى البطلمى، بينما تحالفت منافستها سياست (أى السامرة) مع السلوقيين فى الشمال.

وفى القرن الثانى، تغيرت الأوضاع بصورة جذرية. فبعد إلحاق الهزيمة بالبطالمة فى سنة ١٩٨ ق. م. تولى السلوقيون حكم فلسطين. وفى سعيهم لضم هذا الإقليم الجديد إلى الإدارة المركزية بأنطاكية، شرع السلوقيون فى تدمير ما تبقى من المحور الفلسطينى المصرى. فساعت العلاقات وساعت سمعة السلوقيين بسبب سياستهم فى حكم المنطقة الجنوبية من فلسطين. ولكن بعد موقعة مغنيسيا (١٩٠ ق. م) التى حلت الهزيمة فيها بالسلوقيين على يد الرومان، ضعفت سيطرتهم على فلسطين إلى حد كبير. فانتهزت مصر الفرصة وسعت إلى إعادة تأكيد مصالحها فى أورشليم.

ويرى البعض أن حركة التمرد الموالية للبطالمة والتى قامت فى يهوذا ضد احتكار اختيار الكاهن الأعظم أدت إلى قيام حركة قومية ضد السلوقيين والهيلينية. وقد حقق التمرد المكابى تطوراً كبيراً تمثل فى استقلال أورشليم السياسى عن الامبراطورية السلوقية. ويبدو أن سياسة السلوقيين المعادية لمصر مرت بأول أزماتها عندما أصر أنتيوخوس الرابع على أن اليهودية الهيلينية فى فلسطين تتبع النمط الهيلينى لأنطاكية لا الاسكندرية. ويقال إنه أرسل حملة تأديبية إلى أورشليم لاعتقال الموالين لمصر فيها، مما أدى إلى ارتقاء أورشليم فى أحضان المكابيين الذين ظلوا لبضع سنوات يتزعمون تمرداً موالياً لمصر مما أدى إلى تشجيع الطوائف الدينية المحلية ونشأة نمط مركزى من الهيلينية. ورد أنتيوخوس الرابع على مقاومة أورشليم بحظر كل أشكال الممارسات الدينية التى تتنافى مع ديانته. وكانت إجراءاته قمعية لطقسى الختان وعبادة السبت اليهوديين. وواصل المكابيون تشجيعهم للعصيان والعنف ضد السلوقيين، وهو ما يتم تقديمه فى التراث كمحاولة لحماية الدين والعادات من الإغريق الغرياء الوثنيين. واعتبرت الثورة على الامبراطورية السلوقية من الأعمال الوطنية. ومع أنه ليس من المستبعد أن تكون الثورة المكابية قد نشبت بتحريض من المصريين فى الاسكندرية فإن أهم عناصرها وأكثرهم ولاء كانوا من حلفاء مصر من الرومان ممن اتجهوا بعيونهم شرقاً لدعم سيطرتهم على التجارة فى المتوسط بعد هزيمتهم لفينيقيى قرطاج. وربما تمكن المكابيون من تحويل حملة أنتيوخوس التأديبية على أورشليم إلى قضية ارتبطت

في التراث اللاحق بالتحرد الوطنى. وقامت أول دولة محلية فى تلك المنطقة فى سنة ١٦٥ ق. م. إلا أنها كانت لاتزال تفقر إلى التعريف الصحيح؛ إذ لم تكن أمة. ولم يسيطر المكابيون على فلسطين ولم يكونوا مستقلين تماماً عن سيادة روما.

والى أن نشبت الحرب بين أنتيوخوس الرابع والمتمردين فى سنة ١٦٧ لم تكن الامبراطورية الهيلينية والنزعة الهيلينية بصفة عامة معادية للموروثات الدينية المحلية. بل على النقيض من ذلك. فكان المقدونيون يشاركون سابقهم من الفرس فى المفاهيم العالمية عن النزعة الإنمائية والإيمان الشديد بالمقدسات. وساعدت هذه الرؤية العالمية على التسامح إزاء مختلف الأنماط الدينية باعتبارها مجرد صور إقليمية ومحلية لعقيدة واحدة. وكانت هذه العقيدة عالمية وإن لم تكن توحيدية تماماً.

وهناك تنافس سياسى وجغرافى حول السيطرة على فلسطين اتخذ أبعاده الدينية والحضارية لدى الكُتّاب الذين جاؤا بعد ذلك بقرنين من الزمان. فقد كتب جوزيفوس نفسه بعد تدمير أورشليم على يد الرومان فى وقت كان معنى التراث الدينى عنده يمر فيه بمراجعة جذرية، ودعم جوانب من التراث والعقيدة ترى فى جوهر التراث عداء للتسلط الأجنبى. وهنا وقع أنتيوخوس ضحية للدعاية. فقد ارتبط كل ما كان إغريقياً بالقهر والعسف. واتخذ المكابيون هوية سياسية تتحدد بدرجة الولاء لإله فلسطين المحلى يهوه. وهذا هو ما غير مفهومنا عن التوحيد اليهودى كعبادة للإله الواحد الحق. فيتم تقديم أورشليم وكأنها تدعى الهيمنة المطلقة. وفى هذا السياق الذى ينعكس فى نشأة التراث فى أسفار المكابيين اتخذت المجموعات الرئيسة للتوراة العبرية شكلها المحدد.

الفصل التاسع

المؤرخون واختلاق التاريخ

١. شخصية داود التاريخية ومشكلة الخلود

إن الجدل التاريخي الدائر حالياً حول دور القرن العاشر قبل الميلاد وطبيعته في تاريخ فلسطين يعد تنويعاً على السؤال القديم الذي يطرحه معلمو الفلسفة على طلابهم ويتعلق بما إذا كان هناك صوت شجر يسقط في الغابة إذا لم يكن هناك من يسمعه. وأكبر مشكلتنا مع تدوين تاريخ القرن العاشر هي أن التاريخ لا يدون بدون شواهد. وهذا القرن من تاريخ فلسطين يشبه في صمته عن أورشليم والممالك صمت يهوه وهو يمر أمام النبي إيليا في حوريب. وما أن ندرك جهلنا في هذا المجال نصبح مبهينين لمعرفة ما تتوفر لدينا الشواهد عليه وما نعرفه عن تاريخ فلسطين المبكر.

ونسعى في هذا الفصل إلى تناول مسألة صفة التاريخية بصورة مباشرة. فنعالج مشكلتين أولاهما مشكلة القرن العاشر و«المملكة المتحدة»، والآخرى مشكلة السبب والعودة؛ الأولى ليس لدينا سوى أقل القليل من الشواهد عليها، بينما تتوفر عن الأخرى شواهد لا حصر لها. وقد سبق أن تناولنا هاتين القضيتين في معرض حديثنا عن مختلف العصور المحورية في تاريخ فلسطين. وفي هذا الفصل، سنتناولهما من خلال التساؤل عن مدى إمكانية الاستعانة بقصص العهد القديم في تدوين تاريخ فلسطين؛ وإلى أي مدى تتعامل أساطير العهد القديم مع ماضي تاريخي؟ وهل تمدنا بشواهد يمكن أن نستعين بها في إعادة تصور الماضي؟

على خلاف المشكلات المتعلقة بتاريخية بعض الموروثات التي سبق أن تناولناها، نجد أن مشكلة المملكة المتحدة والقرن العاشر (بما في ذلك عهد شاول وداود وسليمان في حكم فلسطين موحدة) لا ترتبط بصورة مباشرة بالزعم بأن القصص الشيقة التي تدور حول هؤلاء الملوك وتوليهم الحكم تعد تواريخ حقيقية. وهو زعم له من يروج له بالطبع، ولكنه لا يتخذ مكانة محورية في مناقشة مشكلة التاريخية. وجمال هذه القصص وقوتها

أمر معترف به دائماً، وهناك من يرون ضرورة افتراض أنها تصور التاريخ. فيفترض أنها ضرورية لترسيخ جذور إسرائيل كنبوة تضم كلاً من دولتي يهوذا وإسرائيل في المرتفعات في العصر الحديدي، كما يفترض أنها مفهومة ضمناً في وجود أسرة حاكمة داوودية وفي قصص السبي والعودة.

والحقيقة أن تناول تاريخ المصور الأخرى - منذ عصر الآباء المؤسسين وحتى عصر القضاة - يتخذ من عصر المملكة المتحدة هدفاً لدورها كروايات عن الجذور. فهي تعد جذوراً لما يعرف بإسرائيل المملكة المتحدة وعاصمتها أورشليم مما جعل مثل هذه القصص التي تتناول الجذور تبدو وكأن لها معنى. وحتى في أحدث الكتب التي تتناول تاريخ إسرائيل تستخدم المملكة المتحدة كحد فاصل تاريخي داخل رواية العهد القديم، ويعزى ما سبقها إلى ما قبل التاريخ أو يدرج ضمن الأدب الشعبي، ومع ذلك فمن المعتقد أننا منذ عصر شاول فصاعداً نتقرب من الواقع التاريخي لدرجة أن المؤرخين النقاد قنعوا بإعادة صوغ روايات العهد القديم.

لا شك أننا هنا أمام بعض من أعظم قصص العهد القديم بل العالم، مما حدى بالبعض إلى اتخاذها دليلاً على اقترابها من الأحداث التي تحكيها ومما راق للباحثين وصفه بأنه عبقرية ذلك العصر الذهبي في كتابة التاريخ. وكان من المعتقد في القرن التاسع عشر أن التراث القصصي في العهد القديم دون في أربعة عصور مختلفة: في القرنين العاشر والتاسع، وفي القرن الثامن، وفي القرن السابع، وفي القرنين السادس والخامس. ويتم إدراج قصص تولى داود للعرش والروايات المتعلقة بخلافته ضمن أقدم هذه الموروثات، وتبعاً لقواعد الأدلة في القرن التاسع عشر، كان يعتقد أن روايات شهود العيان أو الروايات شبه المعاصرة لها قيمة أكبر من المصادر الثانوية، باعتبارها شواهد على الأحداث التاريخية. وتوصف هذه القصص بأنها كتبت داخل بلاط داود نفسه، وكان مجرد زعم الكاتب بأنه عاصر «الأحداث» المروية كافياً لقبولها كتاريخ.

بعض ما ورد في تلك الروايات لم يقصد به أن يلقي كل هذا التصديق. وذهب بعض باحثي العهد القديم إلى أن ربط العهد القديم بالإيمان الديني يضيف صدقاً على أشد الافتراضات خواء. ومنذ بضع سنوات مضت، تم تحديد شخصية واضح بعض من أقدم حكايات أسفار موسى الخمسة - وهو كاتب تم اختلاقه في القرن التاسع عشر - بأنه كان امرأة من أسرة داود. وكانت جدة هذا الزعم كافية لكسب تأييد الصحافة الشعبية. بل إن بعض الباحثين صدق هذا الادعاء الزائف لمجرد «جمال» البلاغة التي كتبت بها.

وفى حين لم يكن لثل هذه المزاعم ما يؤكد أصالتها، كانت هناك مزاعم أخرى لا تقل بلاهة قامت على أسس علمية. فجرى الزعم بأن قصص ثراء سليمان الأسطورية ليست أسطورية فى مجملها. وروايات العهد القديم تصبح فى نظر البعض على الأقل مقبولة كتاريخ لأنها تصور سليمان بصورة تشبه تلك التى كان ملوك الدول الكبرى كمصر وأشور وبابل يحبون أن يوصفوا بها. ومن بين هذه الروايات التى تدور حول الثراء الفاحش زعم عيزرهانون بأنه جدران قصره كانت مكسوة بطبقة من الذهب. إلا أن شطحات الخيال لا تصنع تاريخاً. وقد نرى فى وصف عيزرهانون المجازى قوة، إلا أننا نشك فى أن يكون هناك فى التاريخ من كان ينسو جدران قصره بالذهب حتى وإن كان فى جلال عيزرهانون. على أية حال لابد من الإبقاء على شطحات الخيال والخوارق فى القصص! إلا أنها لا تقوم دليلاً على «العادات القديمة» على الإطلاق، بل ليست سوى موتيفة أدبية قديمة تسلك إلى حكايات هوميروس وشهرزاد. وقصص العهد القديم التى تدور حول ثراء سليمان الشديد تشبه القصص التى تحكى عن حكمته. فبعد أن نظم سليمان ثلاثة آلاف مثل كلاحته العربية بحكاياتها الواحدة بعد الألف، «كانت نشأته ألفاً وخمسة» (الملوك الأول ٤: ٣٢).

وهناك ادعاء آخر بالتاريخية لا يقل عن سابقه بلاهة قال به الأثريون منذ جيل مضى. وكانت وجهة النظر الأصلية فيه بسيطة، أما تأكيدها فكان ذا طابع درامى. وهو يربط بين الوصف الموجز الذى ورد فى سفر الملوك الأول (٩: ١٥) لسليمان وهو يبني أسوار الحصون لبلدات أورشليم وحتسور ومجنو وجيزر وبين بوابة وحصن تم الكشف عنهما فى موقع حتسور القديم بشرق الجليل. وكان قد تم اكتشاف بوابة شبه معاصرة فى مجنو؛ وهى مشيدة بطراز معمارى مشابه، وقطعت كتل أحجارها الضخمة بنفس الأسلوب. وفى حين لم يتم العثور على شئ يرجع إلى تلك الحقبة فى أورشليم فقد قامت بعثة انجليزية بالتنقيب فى موقع جيزر بأوائل القرن. وتم العثور على بوابة مشابهة تماماً فى الموقع ولكن تم تجاهلها بعد أن تم ربطها خطأ ببناء يرجع للعصر الهيلينى. وفى سنة ١٩٦٦، قررت بعثة التنقيب فى جيزر البحث عن النصف الآخر المفقود من بوابة جيزر. وكان مؤلف هذا الكتاب من بين أعضاء الفريق الأثرى الذى عثر على هذا البناء بجيزر فى سنة ١٩٦٧. وعلى الرغم من بذل جهود مضنية للعثور على هذه البوابة والربط بينها وبين نظيراتها فى كل من مجنو وحتسور، بدا واضحاً قبل أن نبدا الحفر أنها كانت «بوابة سليمان» معاصرة لسائر «بوابات سليمان» فى كل من مجنو وحتسور؛ وهو ما أكدته شكل البوابة ومقاييسها. وسرعان ما بدأ تعديل المدن وتواريخ الطبقات الأرضية فى ثلاثة مواقع كبرى فى ضوء فقرات من العهد القديم

«تأكدت تاريخياً». وكان لهذا التأكيد المفترض لتاريخية أنشطة سليمان المعمارية تأثيره على مفهومنا لهذه المواقع وتحديد تواريخها، كما أدى بالعديد من المؤرخين والأثريين إلى التأكيد على المكانة الحضارية والمادية والسياسية لما يعرف «بالمملكة المتحدة».

وبدأت هذا التلويقات في التداعي عندما كشفت الفرق الإسرائيلية عن بوابات أخرى مماثلة في القطاع غير الإسرائيلي من أشدود وفي موقع لكيش بجنوب الغور. وحدد الباحثون تاريخها بعد ذلك بمئة سنة وأرجعوها إلى حقبة أثرية مختلفة تماماً عن بوابات حتسور ومجنو وجيزر. وفي غضون سنوات، تحولت تسمية «بوابات سليمان» إلى ما يعرف «ببوابات سليمان». ويتراكم المعلومات بدأ المؤرخون في النزول بمملكة شاول وداود وسليمان و«امبراطوريتهم» إلى مستوى «مشيخة قبيلة». ولا يزال الجدل محتدماً بين الأثريين الميدانيين حول مسألة إرجاع تاريخ هذه البوابات والعمارة «التذكارية» إلى فلسطين القرن العاشر ثم إلى القرن التاسع قبل الميلاد، ولكن يبدو واضحاً أننا نفتقر إلى تحديد دقيق لتاريخ تلك الحقبة.

في صيف ١٩٩٢، تم العثور على شقفة من عمود حجري يحمل نقشاً في موقع تل دان بشمال فلسطين. ويشير النص بين سطوره إلى ما يعرف «بملك إسرائيل»؛ كما يحمل الأحرف «... ك بيتدود». وسرعان ما قرئت الأحرف بعبارة «ملك بيتدود» (ملك بيت داود)، وترجمت بمعنى «ملك أسرة داود». وتم تحديد تاريخ النقش بأوائل القرن التاسع قبل الميلاد. واعتقد أنه يروي وقائع معركة ورد ذكرها في سفر الملوك الأول (١٥: ٢٠-١٦)، أي «حدث» يعود إلى سنة ٨٨٢ ق. م. وكان هذا النقش الجديد أقدم إشارة وجدت إلى ملك لإسرائيل وإن لم يتحدد اسمه، وزعم البعض أنه يمثل دليلاً قاطعاً على أن داود العهد القديم كان شخصية حقيقية وأنه مؤسس ملك يهوذا بأورشليم. واحتقت الدوريات العلمية والصحافة والمجلات الشعبية بهذا الكشف بحماس بالغ.

على أية حال كانت هناك مشكلات تتعلق بالكشف - بقراءة النص وتحديد تاريخه وترجمته - وهي مشكلات لم تحل بعد. وبدت المصاعب واضحة بمجرد نشر صورة فوتوغرافية جيدة للنص. وكان بعضها عادياً بالنسبة لمعظم الاكتشافات الجديدة، خاصة تلك استقبلت بضجة وحماس مغرطين. وظهرت أوصاف متباينة لكيفية اكتشاف النص ومكان العثور عليه. فذهب البعض إلى أن تحديد تاريخ السياق الأثري يبدو مبكراً؛ بينما رأى بعض آخر أن شكل الكتابة يعود إلى فترة لاحقة على التاريخ المفترض بقرن أو أكثر، وربما إلى القرن الثامن أو أوائل السابع. وكانت قراءة «...ك» بكلمة «ملك»

مجرد حدس بالطبع. فليس في النقش ما يحتم ربط كلمة بيتود مباشرة بأورشليم ويهوذا. فربما كان يشير إلى اسم مكان أقرب كثيراً إلى بيت دان.

وكما في العديد من أسماء الأماكن يمكن ترجمة الجزء الأول من الاسم بيت بمعنى «بيت»، أي الأسرة التي تحكم البلدة. وقد يترجم بمعنى «معبد» خاصة عندما يتم ربطه بلقب إله أو إلهة، وهو ما نصادفه بين أسماء أماكن في فلسطين مثل بيت إيل (معبد إيل) و بيت داجون (معبد داجون) بقصة شمشون.

والجزء الثاني من الاسم في نقش تل دان هو دود؛ وهو بلا شك يمثل هجاء اسم بطل العهد القديم داود في الكتابة العبرية المبكرة. ومع ذلك فإن «داود» اسم غير مألوف، فهو لا يرد في العهد القديم إلا كاسم علم لهذه الشخصية وحدها. كما يرد كلقب لأحد الآلهة (دود، دوده) في نقش آخر يرجع للقرن الثامن وهو نصب ميشع في ما وراء نهر الأردن. و دود ليس اسم إله؛ ولكنه قد يكون لقباً لإله بمعنى «المحبوب»، وهو ما نجد له أصداء في العديد من مجازات العهد القديم. وفي نصب ميشع يبدو أنه يستخدم كلقب مقدس ليهوه إله فلسطين القديم واسم الرب في العهد القديم؛ وهو ما أدى البعض إلى افتراض أن الاسم بيتود بنقش تل دان يشير إلى مكان يسمى «معبد دود» بالقرب من تل دان بشمال فلسطين. ولو كان المقصود هو أن نفهمه بمعنى «أسرة دود الحاكمة» لأعطانا النقش دليلاً على وجود «بيت داود» في زمن النقش. إلا أنه لا يثبتنا بشئ عن شخص يسمى داود باعتباره مؤسس تلك الأسرة الحاكمة في حقبة أسبق.

على أية حال فحتى هذا التفسير الخطأ يقرأ النص في ضوء الأفكار العامة عن العهد القديم. وعندما ننظر إلى الطريقة التي ترد بها كلمتا «بيت داود» في العهد القديم نجد أنه من الصعب فهمها كإشارة إلى شخصية تاريخية تسمى داود. فالعهد القديم لا يستخدم مصطلح «بيت داود» بنفس الصورة التي يستخدم بها الانجليز مصطلح «بيت ستيوارت» The House of Stuart، أي بالمعنى المحدد لكلمة «أسرة حاكمة» dynasty. فمصطلحا «بيت شاؤول» و «بيت داود» في العهد القديم يردان في الغالب في إشارة إلى ولاية البطل نفسه وفي حياته (كما في صموئيل الأول ٢٤-٢٦ مثلاً). كما نجد مصطلحات من قبيل «بيت يوناتان» على الرغم من عدم وجود قصة ليوناتان باعتباره رأس أية دولة. فمصطلح «بيت داود» في العهد القديم يتخذ المجاز السردى للسيادة، فهو يشير إلى كل ما ينتمي إلى أحد القواد فيما يشبه الإشارة إلى «الأسرة» في كورسيكا وصقلية حتى العصور الحديثة و«بيت أب» («السيادة» و«حرفياً» بيت

«الأب» في إسرائيل القديمة. فهذه اللغة الخيالية عن الأسرة «الأخ» و«الابن» و«الأب» و«الخادم» وغير ذلك - تستخدم تسميات مستعارة من لغة تعكس الالتزام الشخصي والثقة. فهي تستخدم للتعبير عن مختلف صور الالتزام والوفاء والولاء. فيشار إلى داود مثلاً في قصة العهد القديم بكلمة «ابن» شاول و«أخي» يوناتان. ويوصف شاول بأنه «أبو» داود. وفي قصص العهد القديم التي تتعلق بما يعرف بالملكة المتحدة نجد ارتباطاً وثيقاً بين «بيت داود» و«بيت يهو» (أي هيكله). والحقيقة أن مؤسس «بيت داود» هو يهو. و«بيت داود» الأبدى ليس أسرة حاكمة لشخص يدعى داود؛ بل هو هيكل يهو بلورشليم؛ أي أن ييكوند تعني «معبود المحبوب». أما داود فهو بطل رمزي. ففي قصة الجنود التي تدور حول تأسيس الهيكل، نجد أن دور داود يعبر عن الثقة والأمال والوعود التي علقها أهل أورشليم بعد ذلك بعهود طويلة على هيكلهم.

وينشر شقف أخرى من النقش أو النقوش ذات الصلة، زادت صعوبة تأكيد القراءة الأصلية. وبينما زاد اقتناعي بأن الشقف المنشورة تنتمي فعلاً لا إلى نقش واحد، بل إلى نقشين مختلفين، عثر باحثون آخرون على أدلة أدت بهم إلى القول بأن النقشين زائفان، وهي قضية لا تزال عالقة دون حل في انتظار تحقيقات هيئة الآثار الإسرائيلية.

وطالما أنه ليس هناك تاريخ مستقل لفلسطين، فليس هناك إلا القليل مما يمكن أن نبني عليه تاريخاً لإسرائيل. ويرى البعض أن هناك ما يدعو لتصديق قصص المملكة المتحدة باعتبارها كياناً تاريخياً. فهي ضرورية للتماسك التاريخي على أية حال. وهؤلاء لا يداخلهم الشك في وجود دولتي إسرائيل ويهوذا في فلسطين القديمة. وقصة شاول وداود وسليمان في العهد القديم تبدو في نظرهم كقصة ضرورية تحكي عن جذورهم. وقد حقق هذا النوع من الآراء حول شخصيات العهد القديم ذيوماً كبيراً، لا عن داود وحده، بل عن موسى وعن آدم وحواء أيضاً. فيمكن دائماً القول بأنهم لو لم يكن لهم وجود لكان علينا أن نخلقهم اختلاقاً. وهو رأي لا يستند إلى منطق - فسادة المرتفعات والديانة التي تتضمنها العهد القديم والجنس البشري لابد أن يكون لها جميعاً مؤسسون! بل يستند إلى التوقعات الرومانسية التي تداعبنا عن التاريخ. فكل الكيانات الكبرى في حاجة إلى جذور. وإذا كان هناك مثال لقصة تم الاعتراف بها كتاريخ لأننا في حاجة إليها فهي قصة داود المعقدة. وإذا لم يكن هناك ما يسمى بالملكة المتحدة لما كان هناك ما يعرف بإسرائيل التاريخية بمفهوم العهد القديم. ونفس فكرة ما يسمى «بتاريخ إسرائيل» تعد افتراضاً مسبقاً بأن المملكة المتحدة كان لها

وجود فعلى. لكن هذا أيضاً معناه القول بأنه إذا لم يكن هناك ما يعرف بالملكة المتحدة لكان لابد من تغيير فهمنا للعهد القديم.

وربما أمكن لنا أن نعيد النظر نقدياً في مفهومنا عن عهد حكم شاؤول، أو فيما إذا كان داود على تلك الدرجة من العظمة كما تصوره القصص. وقد نتساءل عما إذا كان علينا أن ننظر اليهم كمشايخ قبائل لا كملوك. وقد يداخلنا الشك في أن يكون سليمان قد شيد هيكله في أورشليم فعلاً. فربما يكون قد جده فقط، أو ارتبط به بصورة أخرى. وربما لم تكن أورشليم هي التي كان لهيكلها مكانة في التاريخ، بل مدينة أخرى. وقد بذل العديد من الباحثين جهوداً لتغيير القصص لإغرائنا لتصديقها أكثر وأكثر. والشك في تاريخية ما ورد في العهد القديم معناه التشكيك في مشروع علم آثار العهد القديم برمته.

والسؤال اليوم هو: هل العهد القديم في قصصها يتحدث عن الماضي بأي صورة من الصور؟ إن العهد القديم لا تغالي في وصف أمجاد داود. والقضية ليست أن سليمان لم يكن على ذلك القدر من الثراء كما تصوره القصص. ونحن لا نتعامل مع قضايا الشك في المبادئ الأساسية. فالحقيقة أنه لا مكان للتشكيك في المناقشة، فهو مضلل في الغالب. والنقطة التي ينبغي إبرازها هي أن قصص شاؤول وداود وسليمان في العهد القديم لا شأن لها بالتاريخ على الإطلاق، وأن التعامل معها باعتبارها تاريخاً يعد إساءة لفهمها.

وإذا قدر لأحد أن يدون تاريخاً لفلسطين القديمة في الحقبة التي يحلو لباحثي العهد القديم أن يضعوها فيها شاؤول وداود وسليمان لقدم صورة تختلف تماماً عن تلك التي تقدمها العهد القديم. وذلك لا لأن «العهد القديم على خطأ»، بل لأن العهد القديم ليست تاريخاً. ومقارنة قصص داود في العهد القديم بفلسطين في أوائل العصر الحديدي تشبه مقارنة قصة جاجامش بأوروك في العصر البرونزي أو أخيل بماسيناي القديمة أو آرثر بانجلترا بأوائل العصور الوسطى. ولا تقتصر القضية هنا على عدم وجود شواهد لفهم هذه القصص كروايات دقيقة عن ماضي الأمة. فالقصص والتاريخ يتعاملان دائماً مع عوالم مختلفة تمام الاختلاف. وهو ما يصدق على القصص القديمة والحديثة على السواء. فسواء أكنّا نتعامل مع هوميروس أو العهد القديم أو ملاحم العصور الوسطى، فالبحث عن عصر بطولى تاريخي لابد أن يحبط آماله. ومثل هذه الحقبة الرومانسية توضع دائماً في عصر سابق على بدء التاريخ؛ وصدقها وملاحظتها لأية ثقافة (لاحقة) يجعل هذه الموروثات تبدو خيالية. والخيال هو اختلاق حملة التراث.

وهو يأسر قلوب قرائه وألبابهم؛ وهو يصقل المشاعر ويخلق عالمه الخاص وفقاً لقواعده.

أشرنا في تاريخ فلسطين الذي سبق أن قدمناه في هذا الكتاب إلى أنه ليس هناك مكان في التاريخ لما يعرف بالملكة المتحدة أو الملوك كئولئك الذين تقدمهم قصص شاول وداود وسليمان في العهد القديم. وتعد الحقبة المبكرة التي تضع الموروثات رواياتها فيها عالماً خيالياً من الماضي السحيق، ولم يكن لها وجود بصورتها هذه. ففي عالم الواقع الذي نحياه لم يكن هناك سوى عدد قليل من القرى المتناثرة يسكنها الفلاحون في كل أنحاء مرتفعات يهوذا؛ ولم تكن تضم في مجملها أكثر من ألفين من السكان. وكان قطع الأخشاب والمراعى مجرد إمكانات ثانوية. ولم يكن ثم مجال للملكة يعتلى عرشها ملوك كشاول أو داود، لأنه لم يكن هناك عدد كافٍ من البشر. فلم تكن هناك دولة كدولة يهوذا بعد، وليس هناك ما يدل على وجود أية قوة سياسية في أي مكان من فلسطين تطورت إلى حد يمكنها من توحيد مناطقها. فكانت فلسطين في ذلك الوقت أقل توحداً مما كانت عليه لما يقرب من ألف سنة. ولا مجال للحديث تاريخياً عن أورشليم في القرن العاشر. وإن كان لها أي وجود فقد كانت لاتزال على بعد قرون من القدرة على تحدى أي من عشرات البلدان المستقلة الأقوى في فلسطين، ولكان عليها أن تدخل في تنافس سياسى واقتصادى من أجل السيطرة على غابات مرتفعات يهوذا ومراعيها التي كانت تضم بلدات أكبر وأفضل موقعاً بكثير، خاصة لكيش على السفوح الجنوبية. ومن بين مناطق التلال الريفية المتعددة لم يكن هناك ما يشكل كياناً موحداً سوى التلال الوسطى الواقعة بين أورشليم ووادى يزريعيل. وفي أوائل العصر الحديدي لم تتمكن هذه المنطقة إلا من إقامة كيان سياسى هرمى يتألف من كيانات سيادية صغيرة لا طاقة لها على التطور إلى دولة، وظلت تسيطر على أفضل بقاع هذه المنطقة لفترة لا تقل عن قرنين ونصف القرن بعد الحقبة التي يحلو للبعض أن يضعوا داود فيها.

كانت أورشليم بلدة سوق صغيرة سادت على وادى أياالون طوال العصر البرونزى. وكانت علاقتها بيهوذا هامشية. وقد اتخذت في البداية شكل مدينة تكاد تصل إلى مكانة عاصمة دولة في أواسط القرن السابع. وبعد سقوط لكيش، تمكنت أورشليم من مد اهتماماتها المالية إلى مرتفعات الجنوب والسيطرة استعماريًا على معظم بقاع يهوذا بعد أن اتخذت دور الدولة التابعة للأشوريين على حافة الامبراطورية. وكانت مهمتها الأولى في إطار هذا الدور أن تكون سوقاً لمنتجات الزيتون اليهوديين. فكانت تنقل هذه السلعة القيمة إلى مراكز التصنيع الآشورية في عكا على ساحل فلسطين.

ولم يكن هذا الدور ليعطى أورشليم أية سيادة على فلسطين، ولم يتمكن من إقامة مراكز سيطرة على المرتفعات الفلسطينية سوى شكيم وحتسور اللتين تقعان في سهول المرتفعات ذات الخصوبة الفائقة. وكانت السيادة لبلدات المنخفضات والسهول الساحلية كغزة وعسقلان ويافا وعكا ومجدو وتانخ وبيت شان و دان وأراد وبنر سيع وأريحا. وظلت أورشليم عاجزة عن الحفاظ على دورها الأخذ في الاتساع - زاد تعداد سكانها فيه إلى ما يقرب من ٢٥٠٠٠ نسمة - لما يزيد على نصف قرن، وفي أوائل القرن السادس قبل الميلاد، كانت المدينة قد فقدت استقلالها تماماً، حيث تم ترحيل ملكها وبدأ البابليون في إعادة توزيع سكانها.

وبينما يصعب تقدير حجم الدمار الذي حاق بأورشليم ومدى خروجها من هذه الكارثة فإن ازدهارها في العصر الفارسي يبدو ببطئاً ورخاها متواضعاً. وفي أوائل العصر الهيليني، كانت السامرة هي الوحيدة من بين مراكز المرتفعات التي استقبلت النازحين من مقدونيا وإيست أورشليم. وكانت السامرة هي البلدة التي سادت ريف المرتفعات حتى الربع الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد حين وقعت أورشليم في أيدي الثوار المكابيين وساندت ثورتهم الناجحة على أنتيوخوس الرابع. ولم تتمكن أورشليم من أن تصبح مركزاً دينياً وسياسياً لكل فلسطين ولأول مرة في التاريخ إلا في القرن التالي وقبل غزو يوهنن بن حنانيا للمنطقة لصالح روما. وهناك من رأى صورة كل من داود ويوشيا في شخصية يوحنا مركانوس، وهو أحد الملوك الحشمونيين في تلك الحقبة، وكان الملك الحكيم سليمان صورة عبرانية من الاسكندر.

وتعكس قصص العصر الذهبي للمملكة المتحدة لمموجات أورشليم في ظل المكابيين. ويصعب الرجوع بصورة هذه المملكة التي كانت تدار من أورشليم في التاريخ إلى فترة أسبق من تلك التي أصبح لقصة أسيرة داود الخالدة وملوكها الأربعين فيها جمهور يتلقاها. ولا شك أن قصص المملكة المتحدة تقدم لنا أسطورة جذور لدولة إسرائيل المنكوبة التي آل مصيرها إلى الدمار والترحيل على يد الآشوريين والبابليين. ولا شك أيضاً في أن علاقة فلسطين الأولى بالامبراطوريات الآشورية والبابلية والفارسية وتفاصيل التاريخ الملكي لكل من السامرة وأورشليم تقدم إطاراً لهذه الرواية ذات النواحي السياسية واللاهوتية عن زوال مجد السامرة وأورشليم والتي تطلعننا في أسفار صموئيل والملوك. فالقصة التي وردت بالإصحاح ١١ من سفر الملوك الأول - وهي قصة اعتراف سليمان بألته زوجاته السبعين ومخيلاته الثلاثين - هي التي تقدم لنا تفسيراً لاستمرار عبادة آلهة كعشتارت وشموش ومولخ في فلسطين. كما تمدنا

بأساس لاهوتى واضح لتحول قصة سفر الملوك الثانى عن العصر الذهبى لمجد داود إلى عصر تقلصت فيه مكانة أورشليم.

وتحتفظ القصة الموازية التى وردت بالإصحاحين ٩ و ١٠ من سفر أخبار الأيام الثانى بصورة رعوية لحكم سليمان إلى حد النص صراحة على أن زوجة سليمان ابنة الفرعون لم تدنس الهيكل (أخبار الأيام الثانى ٨: ١١). ولم تكن امبراطورية سليمان التى امتدت من مصر إلى الفرات (وشملت حماة وتدمر المركزين التجاريين السوريين الكبيرين) توازى امبراطورية داود من حيث الضخامة والمجد وحسب، بل إن هذه «المملكة المتحدة» هى التى قدمت الصورة المثلى «لإسرائيل الحقيقية». وكان «زوال المجد» فى تنويعه سفر الملوك الثانى هو السمة الوحيدة للمملكة الشمالية بالنسبة لأخبار الأيام. وكانت إسرائيل هذه زائفة وشريرة فى نظر مؤلف هذه التنويعه التراثية. وأصبحت يهوذا هى ما تبقى من عصر إسرائيل الذهبى حيث تتحول «إسرائيل الجديدة» إلى «كل إسرائيل». ويوصف الحكم الإلهى بأنه يهبط على الدولة حسب صلاح كل من ملوكها. وعلى خلاف سفر الملوك الثانى أيضاً لا تنتهى تنويعه أخبار الأيام بدمار أورشليم ولا بنفى أهلها. بل تنتهى هذه التنويعه الروائية بالتطلع إلى إحياء الهيكل والأهالى فى عهد قورش. وعلى خلاف قصة الملوك الثانى، يقدر لهيكل داود وسليمان أن يولد من جديد. وفى هذه النهاية التى ينتهى بها أخبار الأيام ويتصل بعزرا نرى القصة كلها من منظور إعادة الرب لمجد إسرائيل الزائل.

وفى هذه القصة أيضاً - كما فى تصوير الملوك الثانى ليربعام وأخاب كملكين شريرين - نجد المرجع التاريخى الحقيقى للرواية؛ فهو ليس فى الماضى السحيق، بل فى ماضى المؤلف القريب وفى حاضره. ويعكس تخلى الشمال عن بيت داود فى أخبار الأيام نبذ السلوقيين لخلفاء الاسكندر الحقيقيين، أى بطالمة مصر. وكان أنتيوخوس الرابع بسوريا هو أخاب التاريخ. فقد أتى إلى إسرائيل بالهة زائفة، ودنس ولاء الشعب ليهوه. وبإعادة تكريس هيكل أورشليم فى سنة ١٦٤ ق. م. يعود يهوه «للسكن» فى إسرائيل. وهذه هى نقطة التحول التى تعكسها قصة أخبار الأيام حيث يتجدد الوعد الذى بذل بيت داود فى أعمال خادم يهوه ومسيحه قورش الملك الفاريسى الشهير. وهذا النطاق السياسى الأكبر فى العالم الهيلينى فى النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد هو الذى وجهت إليه الملاحم القومية فى أسفار صموئيل والملوك.

والعلاقة بين الروايات التراثية من النوع الذى يطالعنا فى العهد القديم والتاريخ هى علاقة شديدة التعقيد. فالمنطقية أو المصدق أو أى جدل يسعى لبيان أن حدثاً ما فى

قصة ما يمكن تصديقه لا يساعد كثيراً على تمييز القصص القديمة عن الخيال القديم، ولا على الاستعانة بالمعجزات والأفعال الإلهية كمعايير للخيال. وأعاجيب الأفعال الإلهية هي السبب في كتابة العديد من هذه الروايات وحفظها على أية حال. وعالم الراوى في مفهوم الشرق الأدنى القديم عن التاريخ كان ينظر إليه دائماً وكأنه شئ من خلق الإله - بما في ذلك الأحداث التاريخية التي شكلت الحاضر. وأخيراً فإن فهم الحدث والزمن في موروثة العهد القديم يختلف تمام الاختلاف عن تصورنا لهما. ويتركز اهتمام كل من كتاب التاريخ وجامعى التراث في حاضر المؤلف وأحداثه ولا يمكن أن يكون غير ذلك. فكان هؤلاء الكتاب يحاولون التعبير عن مفهومهم عن عالمهم وعن موروثة الماضي المتاحة لهم. كما أن كتاب العهد القديم لم يكونوا ناقلين لتراث وجد وانتهى؛ بل كانوا ينقلون تراثاً ويشكلونه ويختلقونه ويحفظونه. وكانوا يفعلون ذلك بالطريقة المألوفة لهم وبالأسلوب المنطقي في نظرهم.

فقصص بناء الهيكل على يد داود أو سليمان أو قورش أو نحميا مثلاً (وانعكاس هذه القصص على التابوت وخيمة التيه والهيكل التي شيدها الآباء المؤسسون) كانت روايات أوجنت نمطاً من الملامسة حول إعادة شعائر الهيكل في سنة ١٦٤ ق. م. وكما شيد كبار زعماء ماضى إسرائيل بيتاً ليهوه لكى يسكن فى إسرائيل، تطلع كتاب التراث إلى فهم إعادة تكريس الهيكل فى عهد الحشمونيين باعتباره الأداة التي يتمثل لهم الرب من خلالها. وكانت أفعال «التدنيس والتجديف» التي أقدم عليها من يعرف بانتيوخوس الرابع تندرج تحت نفس الجرم سواء اقترفه سليمان من أجل زواجه أو هارون وجيل التيه أو يريعام وأضرحة بيت إيل و دان الزانفة أو السامريون اللاحقون والمعاصرون. فكانت التيمة هي التي تمثل محور بناء التراث لا الحدث. فالتراث ليس سلسلة طولية من الأحداث أو العصور تتصل حلقاتها من خلال أنماط السبب والنتيجة كما علمتنا الكتب الدراسية عما ينبغي أن يكون عليه التاريخ. بل قدم التراث أنماطاً متكررة من العلاقات لتوجيه القارئ. وما العهد القديم إلا التيمات الكبرى للشعب باعتباره شعب الرب وليهوه كرب إسرائيل والفهم الرب بوصفه إله رحمة ومغفرة ولتذكر أن إسرائيل الحقيقية والحكيم الحقيقي الذي يسعى إلى فهم ذاته والتقى الحق الذي يرى معنى حياته في تدارس العهد القديم ليس سوى من يستمع لعبير التراث. فهي ليست عن الماضي.

إن الوحي بالعهد القديم سواء أنزل على عزرا أو موسى وسواء أنزل على جبل الرب أو فى حوريب وسينا، فى قادش أو فى كشف فجائى فى الهيكل، يعكس السبل

العديدة التي تثبت وجود الرب معنا. فلدينا حكايات وموتيفات متنوعة ومعروفة لباحثي الحكايات الشعبية، ولكنها لا تحتمل إعادة بنائها تاريخياً. ولدينا ثلاث قصص عن غزو أورشليم، أفضلها تلك التي تحكى عن زعامة داود. ولدينا سفاحان عملاقان مسؤولان عن موت جوايات. بل لدينا أيضاً شخصيتان مختلفتان باسم كل من شاول وداود وسليمان. ومع ذلك فهذه التنويعات تثرى التراث ولا تمثل إحراجاً له. وأى من قصص الوصايا العشر يمكن الاستغناء عنها بون خسارة؟ وأى من قصص الطوفان؟ وأى من صور عبور البحر؟ أم أن عبور إيليا وإليشع أو عبور يوشع هو الذى يمكن الاستغناء عنه؟

إن العهد القديم يعنى أى شئ إلا أن يكون تاريخاً. ومع أن العديد من الموروثات تبدو متنافرة أو غير مقبولة عندما تؤخذ هذه الروايات القديمة خطأ كتاريخ وعندما يتم قبول مضمونها كواقع تاريخي، فإن كلاً منها توقف أصداء الأخرى وتخلق كلاً موضوعياً.

٢. حالات السببي: المصادر التاريخية

إذا استثنينا تراث جذور إسرائيل، نجد أن هناك حققتي قصص كبيرين محددين كان لهما تأثيرهما على مفهوم العهد القديم عن إسرائيل القديمة وشكلتا وصفها للماضى. فكانت حقبة «المملكة المتحدة» عصرًا ذهبيًا يضارع انجلترا القديمة في عصر آرثر. وكانت تتمركز حول شخصية داود مؤسس بيت داود بأورشليم. وكان هذا هو الاسم التاريخي لحكام أورشليم فيما يشبه بيت عمرى بالسامرة. و«بيت المحبوب» هذا لم يحى الهيكل باعتباره محور قصة إسرائيل القديمة وحسب، بل وجد في القصص التي تحكى عن داود تصويراً خيالياً لحكم يهوه الخالد لشعبه من فوق جبله المقدس صهيون. وكان هذا هو تراث إسرائيل الماضى، إسرائيل المفقودة.

ويتركز التراث الآخر على «النفى والعودة» فيما يمثل قصة جذور عن «إسرائيل الجديدة». وقصة الجنور هذه أسطورية بنفس القدر. فعلى غرار الموتيفات الأسطورية للعناء، يحملنا النفى عبر موت إسرائيل القديمة ليصل بنا إلى بعث إسرائيل الجديدة. ومن خلال موتيفات الموت والميلاد من جديد، تتخذ القصص مآذنها فى رؤية العهد القديم عن الماضى. وقد أخفقت التواريخ النقدية المطلقة بهذه الحقبة إلى حد بعيد. والشاهد على تاريخ هذه الحقبة التي تبدأ بسقوط أورشليم فى سنة ٥٨٦ ق. م. يشبه

شاهدنا على القرن العاشر. فقد سقطت أشجاره التاريخية في صمت ولا نعرف عنها إلا القليل.

كانت السياسة الاستعمارية السائدة في الشرق الأدنى القديم والخاصة بترحيل السكان تعد في المقام الأول سياسة «تهدة». فكانت استراتيجية عسكرية استعانت بها الجيوش على مر التاريخ. والجيوش تغير المجتمعات في المناطق التي تدخلها. وهي تغيرات لا رجعة فيها. وبينما يقوم القواد العسكريون بسحق المقاومة التي تعترض جيوشهم الغازية فهناك اختلافات كبيرة في القدرة على فعل ذلك. والاختلاف لا يمكن في قسوة من يصدرون الأوامر أو رحمتهم. فهناك عوامل أخرى تلعب دوراً أهم. ومن العوامل التي لعبت دوراً في سياسات قواد آشور العسكريين التأمين والروح المعنوية والنظام لقواتهم، والخوف والرعب في الأراضي التي يتم غزوها كلما لقي الجيش مقاومة تحد من سيطرته على منطقة من المناطق، والقضاء على وحدة المجتمع والقيادة المحليين اللذين يبديان مقاومة للسياسة الأشورية، خفض حدة الكرامة تجاه القوات الغازية بتقديم الجيش في صورة عناصر تعمل على إحداث تغيير إيجابي، وتنمية الولاء والاعتماد على الإدارة الاستعمارية، وتحقيق الخطط القصيرة والطويلة المدى لضم الأراضي إلى الإدارة الاستعمارية عن طريق إعادة بناء النسيج الاجتماعي للبلاد المفتوحة بعد تدميره، وإمداد مناطق الامبراطورية الأخرى باحتياجاتها، وإمداد الجيش نفسه بما يحتاجه من قوات جديدة، وإيجاد احتكارات اقتصادية للتجار المهرة في مدن آشور، وأخيراً الإبقاء على دعم المجهود الحربي في الداخل من خلال تلبية حاجة المدن للعمالة الرخيصة والأرباح.

وكان سلوك الأمالي الذين يتم إخضاعهم لسيطرة الجيش وموقفهم منه له أهميته بالنسبة لنتائج هذه السياسات المعقدة. وكانت إعادة التوزيع المكثف للسكان والذي تضمنته سياسات الترحيل يمثل جريمة حرب قديمة تعرضت للإدانة والتقد قبل أن ينظم عاموس عوز قصائده بعهد بعيدة. وكانت «تهدة» الريف من الممارسات التي دأبت عليها الجيوش منذ عصر الدولة القديمة في مصر بأوائل العصر البرونزي. ولم يكن قورش أول من تعلم من الاستعماريين أن أهدافه يمكن تحقيقها وبكفاءة أعلى إذا تمكن من تغيير مفاهيم من يغزوهم. فكان يمكن نشر الولاء عن طريق التلقين والدعاية. فكان يتم نشر الآراء التي تسعى لإقناع الناس بقبول ما يحدث لهم، بل بالترحيب به إن أمكن. وثبتت فعالية ربط الدعاية بالخوف. وكان إعدام «أعداء الشعب» و«الظالمين البائسين» أكثر فعالية من إقصاء زعماء الشعب وأعداء آشور. وتم اتباع سياسات

تهدف إلى عزل الشعب عن حكامه. كما ثبتت فعالية إعادة تفسير الواقع بهذه الصورة مع تنفيذ بعض أحكام الإعدام الانتقائية كتحذير من عواقب التمرد في فرض الولاء، وكان اللجوء إلى الاستعباد والتهديد بالموت جوعاً وتشيت الأسر نتائجها في إسكات أصوات الفكر الحر.

وتحوّلت حرب الحصار القديمة إلى هذا النوع من الحروب النفسية، فبذلت الوعود بتوفير الغذاء والماء والعمل على إعادة لم شمل الأسر التي تشتت وتمليك الأرض وبعث الآمال في حياة جديدة، وكلها أشياء بعثت الإيمان بماضٍ جديد. وكان تقديم الجيش الغازي لنفسه كجيش تحرير يرتدي قواده مسوح الخلاص الكوني، من سمات الدعاية الاستعمارية.

وسبق أن رأينا كيف اتخذ أحمر فرعون مصر في القرن السادس عشر قبل الميلاد دور المخلص بطرده للهكسوس «المكروهين» من مصر. وكان يصورهم كخلاء أجنبي يقهرون الشعب. وبعد مئات السنين قام أحد القادة العسكريين الآشوريين بغزو قرية في لبنان (وهي منطقة لم يدخلها الجيش الآشوري من قبل) وقدم نفسه كمحرر للقرية حيث قضى على «الصل المتوحش» (أي زعيم القرية السابق) الذي ظل يقهرهم لمدة طويلة. وقام نفس هذا القائد بترحيل سكان بلدة أخرى بدعوى أنه يعيدهم إلى «وطنهم الأصلي» و«أرضهم الأولى» بعد أن طرد الظالمون أسلافهم منها. وأعاد البابليون بناء حران التي كانت مركزاً تجارياً آشورياً كبيراً بشمال بلاد الرافدين. كما رأينا النقش التذكاري الذي يقول فيه الملك البابلي للأهالي إن سن إله حران القديم أمره بإعادته (أي الإله) إلى بيته في حران وبإعادة الأهالي إلى أوطانهم وإلى دينهم الحق بعد أن قضى عليه الآشوريون. والأهالي الذين اعتبروا أنفسهم «عائدين» كانوا في الحقيقة مرحّلين من الجزيرة العربية وبلاد (أي أفغانستان) ومصر. وفي طريق العودة وعندما انهزم البابليون، خضعوا لنفس الدعاية من جانب الفرس حيث اتهموا بالتخلي عن «دينهم الحق» وبالسماح بتدمير الآلهة والمعابد. وكان يتم تصوير هزيمة البابليين بأنه ناتج عن غضب الآلهة بسبب البعد عن الدين. وكان الامبراطور الفارسي الجديد قورش يصور نفسه كحامٍ للدين في الامبراطورية ومحرر من استعباد البابليين. وحتى بابل نفسها كانت تصور بأنها فتحت بواباتها لجيشه ورحبت بدخوله. ولم يكن يهوه العهد القديم وحده هو الذي تبدى لقورش لإعطائه التعليمات فيما يخص شعبه، بل آلهة أخرى أيضاً. ويوصفه ملك الملوك الفاتح الذي اتخذ دور خادم الآلهة المتواضع، أمرته هذه الآلهة بإعادة الأهالي إلى أوطانهم وبإعادة بناء معابد الآلهة والبلد التي دمرها

البابليون. وهذه هي لغة الدعاية ولغة الترحيل وتهجير السكان. فكان السكان ينزعون من جنورهم ويرحلون بكل ما يملكون من متاع على ظهورهم ويجبرون على قطع آلاف الأميال ليستقروا بأرض لم يطلوها من قبل. وكانت هذه هي الظروف التي نشأ فيها من «العائدون» من المنفى إلى «وطنهم» القديم أورشليم.

والعهد القديم وما يتصل به من موروثة يربط إسرائيل ويهوذا بسياسات استعمارية تقوم على الترحيل المكثف للسكان لأكثر من اثنتي عشرة مرة مختلفة. وتكثرت بعض هذه المرات في سجلات غير توراتية. وحدثت المرات الثلاث الأولى على يد الآشوريين. ففي حملته في ٧٢٢-٧٢٣، قام تيجلاث پيلسر بترحيل السكان من عدة بلدات بشمال فلسطين في طريقه لغزو لدمشق. وهذه البلدات ومنها حتسور تنتمي حسب ما ورد بروايات العهد القديم إلى إسرائيل، وتشمل مناطق في الجليل وجليعاد. وفي سنة ٧٢٢، استولى الآشوريون في عهد شلمانصر على السامرة. وفي تحويلهم للمنطقة إلى إقليم، قاموا بترحيل الأهالي إلى آشور: إلى «حاج وخابور نهر جوزان وفي مدن مادي». كما نقلوا شعوباً أخرى إلى المنطقة ومنهم سكان حماة وبابل (الملوك الثاني ١٧). وكان ثالث ترحيل للسكان تحت حكم الآشوريين في عهد سنحاريب. ولا يشير النص الآشوري إلا إلى ترحيل الشعوب من المنطقة. ويقال إنه كان له تأثيره على أورشليم ويهوذا والسهل الساحلي في الحملة التي تم فيها تدمير لكيش في سنة ٧٠١ ق. م. وهناك حالتا ترحيل أخريان (يشير سفر إرمياء إلى ثلاث) للأهالي بعيداً عن المنطقة في عصر البابليين في سنة ٥٩٧، ثم تلا ذلك ما يوصف بأنه تدمير نهائي لأورشليم وترحيل سكانها في عهد نبوخذنصر في سنة ٥٨٦ ق. م. إلا أننا ينبغي أن نلاحظ أن وصف سفر الملوك الثاني لسقوط أورشليم يشمل حالتى ترحيل متتاليتين تم فيهما نقل كل الشعب. ومع هذا فقد سمح ذلك لـ «جميع الشعب من الصغير إلى الكبير وروساء الجيوش وجاءوا إلى مصر» بعد قتل جدكيا عميل الآشوريين (الملوك الثاني ٢٥).^(١) وحدثت أربع عمليات ترحيل أخرى في قصتي عزرا ونحميا وتنسب إلى العصر الفارسي. ويقال إنها حدثت في عهد كل من قورش (٥٣٨ ق. م) وداريوش الأول (٤٨٥-٥٢١ ق. م) وأردشير الأول (٤٦٤-٤٢٣ ق. م) وأردشير الثاني (٤٠٤-٣٥٨ ق. م). وهاتان القستان لا تشيران إلا إلى ترحيل السكان إلى البلاد من بلاد الرافدين. كما يشير التراث إلى عمليات ترحيل في أوائل العصر الهيليني من مدينة السامرة (سيباست) على يد الاسكندر إلى مصر ومن مقدونيا إلى السامرة.

(١) وهو ما يشبه إشارة قصص الوفاء بسفر الخروج إلى نفوق كل ماشية المصريين مرتين.

ويشير العمود الافتتاحي من عهد دمشق الموجود بالقاهرة ضمن لفائف البحر الميت إلى شخصية تشبه عزرا هي شخصية «معلم التقوى» الذي أعاد بقايا شعب إسرائيل بعد ٢٩٠ سنة من ترحيلهم على يد نبوخذنصر. وتمخضت ثورات اليهود في السنوات ٦٧-٧٠ ق. م. على الرومان بدورها عن سياسات مماثلة. وتشتمل الموروثات السامرية التي عرفت من النصوص الوسيطة المتأخرة على تراث عودة من المنفى إلى السامرة وتراث عودة لليهود إلى أورشليم. وتنعكس هذه الموروثات أيضاً في أشعار حزقيال (٣٦) وإرمياء (٢١).

ويدون القول بأن كلاً من هذه الموروثات يعد دقيقاً من الناحية التاريخية - وهذا غير صحيح - هناك من الشواهد والأدلة المستقاة من السجلات المستقلة ما يكفي لإدراك أن قصص العهد القديم تعكس سياسات استعمارية منذ العصر الآشوري إلى العصر الروماني. فالموروثات تعكس السياسة العسكرية الاستعمارية لما يزيد على ألف سنة. وليس ثم تراث واحد يكفي للقول بأن حدثاً ما بعينه قد وقع، إلا أن هذه الأحداث وما كان لها من تأثيرات على التماسك والهوية الاجتماعية كانت جزءاً من نسيج المجتمع في فلسطين في ظل الحكم الاستعماري.

وليس لدينا صلة مؤكدة بين أي من حالات الترحيل المعروفة وبين حالة «عودة» تقابلها، ولدينا ما يبرر افتراض أن مثل هذه الصلات ناجمة عن التأويل. كما أن لدينا ما يبرر افتراض أن حالات الترحيل من السامرة وأورشليم لم تكن شاملة. فالموتيفة الأدبية للترحيل الشامل تجنب للمغالاة بهدف التعبير عن فداحة الكارثة. وهو ما يصدق على روايات الترحيل من السامرة في سنة ٧٢٢ و ٣٢٠، ومن أورشليم في سنة ٥٨٦ ق. م. ثم في سنة ٧٠ و ١٣٥ بعد الميلاد. ولدينا ما يبرر الظن أيضاً بأن حالات الترحيل هذه كانت متعددة الأطراف في الغالب، وتشمل كلاً من ترحيل سكان بلدة ما إلى أماكن متعددة ومختلفة وترحيل السكان من مناطق متعددة. وعن حالة السامرة في سنة ٧٢٢ ق. م. لدينا قصة من العهد القديم وسجل آشوري يشيران إلى ترحيل عدة شعوب مختلفة إلى إسرائيل، وبين الوصف الآشوري لسقوط لكيش وترحيل سكانها في سنة ٧٠١ ق. م. أن هذه البلدة اليهودية لم تكن سوى جزء من سياسة لإعادة التوطين. وكان استقرار الاقتصاديات الإقليمية وحده يتطلب حداً أدنى من التبادل التجاري. ويفترض من المسوحات الأثرية ليهودا في القرن السادس قبل الميلاد وتقديرات سكان أورشليم في القرن الخامس أن أورشليم لم تفقد كل سكانها في عمليات الترحيل التي تمت في أوائل القرن السادس. ويمكن افتراض وجود استمرارية

اجتماعية جوهرية في ضوء تاريخ الاستيطان وعدم حدوث حالات انقطاع كبرى أو تغييرات جذرية في الحضارة المادية. وقد واصلت الحضارة المادية المحلية وجودها بعد حالات الانقطاع هذه. وفي الوقت نفسه فالانقطاع والتحول الجذري تأكيداً في مرتفعات يهوذا في أواخر القرن الثامن وفي الجليل في بداية العصر الفارسي.

وعلى مستوى الأفراد ومجتمعات البلدات المحلية، هناك اتجاه سائد للتغيير عبر القرون من حضارات إقليمية محلية إلى مجتمع استعماري. فكان من تم توطينهم في فلسطين ليحلوا محل المرحلين جزءاً من عملية دمج متكررة في المنطقة المضيفة. وبعد اندماجهم، بدأ الانتماء إلى تلك الجماعة. وكان هذا الانتماء في بعض الحالات كالسامرة يتم من خلال نظرتهن إلى أنفسهن كشعب كان يعيش دائماً في المنطقة. وفي حالات أخرى كالجماعات التي تم نقلها بأعداد كبيرة إلى منطقة غير سامية غربية كبابل، أو تلك التي احتفظت بدور في مواجهة السكان المحليين كما في المستعمرات العسكرية الجنود الساميين الغربيين والتي أقيمت في مصر، تمثلت الهوية في اعتبار المرء لنفسه في حالة شتات بعيداً عن وطنه. وفي حالات ثالثة كما في أورشليم، تمثلت الهوية في اعتبار المرء لنفسه متغياً عاد إلى وطنه الأصلي. وفي حالات رابعة بدأ هذا المفهوم بالحاجة إلى إعادة تأويل المرء لوضعه من خلال توصيف الماضي. وكان هذا يتم بصورة مستقلة تماماً من الناحيتين السياسية والأدبية عن كنه هذا الماضي.

وفي كل حالة من حالات الترحيل وإعادة التوطين، كانت إعادة بناء البنى التحتية لمجتمع من المجتمعات تكتنفها مشكلات دمج النازحين أو المرحلين في مجتمع مستقر ليس لديه من الأسباب ما يدعو للترحيب بهم. وفي حالة السامرة وأورشليم، نجمت عن هذه المشكلات خمسة تأثيرات كبرى طويلة المدى. (١) تحول الآرامية، اللغة الدوالية الرسمية للإمبراطوريات الآشورية والبابلية والفارسية، إلى لغة متداولة في فلسطين؛ وربما كانت اللغة الوحيدة التي أمكن التواصل بها بين الطوائف الشديدة التنوع لغوياً ومع السلطات الرسمية في فلسطين. (٢) نجاح عملية توحيد سكان فلسطين خاصة إقليم يهوذا الفارسي في الجنوب بسبب تنامي موروثة الجنود المشتركة، وهو ما ساعد سكان الإقليم - بغض النظر عن جذورهم التاريخية - في أواخر القرن الثالث أو أوائل الثاني على قبول تراث الأسلاف بأنهم يهود عائدون من بابل باعتباره تراثهم. كما كانت هناك كثرة متنوعة من السكان في فلسطين ومنها وحد بينهم المفهوم الديني والتراثي الشديد التميز بأنهم من نسل بني إسرائيل القدماء. ومنهم من فهم ذلك من منظور طائفي واعتبروا أنفسهم شعب إسرائيل «الجديد» أو «الحقيقي» ونبذوا غيرهم

باعتبارهم «قدماء» أو «زائفين».^(٣) عدم حل بعض الصراعات التي نشبت بين بعض طوائف العائدين والطوائف الأكثر محلية، فترات أورشليم كما ينعكس في قصص نصيا وعزرا وجوزيفوس يرى أن بعض هذه الصراعات ناجم عن الجنود الأجنبية التي أرجع هذا التراث إليها سكان السامرة جميعاً.^(٤) مقاومة تراث السامرة المتميز للاندماج في أية هوية يهودية عبر فلسطينية. وفي حين اعترفت أورشليم بتوراة السامرة والعديد من موروّثات القصص الأخرى، احتفظت كل طائفة بمركزها العقائدي. وما أن تطورت موروّثات العهد القديم المختلفة في العصرين المكابي وأوائل الروماني، اتخذت سائر الطوائف ذات الهوية الإقليمية سواء داخل فلسطين أو في الشتات صورة أو أخرى من هذه العهد القديم تراثاً لجنودها.^(٥) أدت الاختلافات الإيديولوجية بين الهويات الذاتية لمختلف الطوائف إلى ظهور ادعاءات تنافسية من قبل طوائف عديدة سواء في فلسطين أو في الشتات حيث زعمت كل طائفة أنها الوريث «الشرعي» الوحيد لشعب إسرائيل.^(٦) وأكدت هذه الصراعات الطبيعة الطائفية لمعظم الطوائف التي ادعت أن هذا التراث تراثها وحدها.

وعلى عكس المتوقع فإن قراءة العهد القديم كتاريخ لا تزداد سهولة باقترابنا من العصر الذي دونت فيه النصوص؛ بل نزداد شعوراً بالإحباط. فأسفار كعزرا ونحميا في العهد القديم والمكابيين الأول والثاني وإسدراس الأول بالأبوكريفا وعهد دمشق بلفائف البحر الميت و آثار اليهود لجوزيفوس تتميز بدرجة كبيرة من عدم التقيد في تدوينها. فهي تحكي قصصاً عن الماضي من حين لآخر وتعيد سردها وكأنها روايات حقيقية. وتم اختلاق العديد منها بهدف نسج رواية متصلة. وهي تجيب على التساؤلات المتعلقة بعالمها الخاص، وكوفي مؤلفوها بسخاء على مهارتهم وسمو ما كتبوا. ولا نعرف عن الماضي سوى هذه الحكايات، ويعيد البحث التاريخي الحديث صياغة ما كتبه كاتب منهم أو آخر لا سبب إلا للاعتقاد بأنهم صادقون. أي لأن قصصهم جيدة.

وهذه الأعمال لا تختلف كثيراً عن مجموعات النصوص والموروّثات المتعلقة بالماضي الأبعد. ونجدها في أسفار موسى الخمسة والأسفار من يشوع إلى الملوك الثاني وأخبار الأيام الأول والثاني ودانيل. وتيمة الجنود بما لها من مهام محورية تتمثل في جمع التراث والجدل الفلسفي تركّز على التوازن والتكرار أكثر من تركيزها على النقد والبيئة التاريخية. وما يصدق لاهوتياً وفلسفياً يسبق ما قد يعرف عن الماضي. ففي

(٣) مفهومنا عن الهوية الدينية الإسرائيلية و«اليهودية» له أهمية هنا ولا بد من التعامل معه بصورة أكثر تفصيلاً فيما بعد.

سفر الملوك الثاني، نجد قصصاً يمثل الماضي محور تركيزها. وفي شكل كلاسيكي من أشكال ادعاء القصص الشعبي للواقعية التاريخية يحلو لسفر الملوك الثاني أن يقدم إشارات هامشية متكررة لوثائق ملكية (مثل «أخبار ملوك إسرائيل») لكل من يهتم بما لا يهم الملوك الثاني.

وعندما يتبع واضعو التواريخ التراثية من المكابيون الأول والثاني إلى جوزيفوس هذا النهج بتقديم إشارات إلى «المصادر» - خاصة تلك التي لم تعد متاحة لنا وما لم يكن له وجود منها أصلاً - فعلينا أن نتذكر أننا لا نستطيع دخول عوالم المكابيون الأول والثاني وجوزيفوس إلا من الزوايا التي يسمحون لنا بها. فعندما يفتح الإصحاح الثاني من سفر المكابيون الثاني «السجلات» و«كتابات» إرمياء للحديث عن تعليم شريعة موسى للناس أو إخفاء تابوت العهد فوق جبل موسى إلى أن يحين الوقت الذي ينزل فيه الرب «رحمته وجمع شتات شعبه من جديد»، يمكن لنا أن نخرج باستنتاجين؛ فالمؤلف إما يختلق الروايات الدينية ليضفي قدراً من الصدق على الزعم بأن تراث موسى لا يزال حياً بعد النفي، أو يرويها. وفي كلتا الحالتين لا نعلم شيئاً عن شخصية تاريخية تسمى إرمياء (فلا نعرف سوى شخصية إرمياء القصصية والأسطورية). وعندما يطالعنا جوزيفوس برسالة دونها أريستياس قبل ذلك بقرون وتحكي عن جنود الترجمة اليونانية للتراث اليهودي بالاسكندرية على يد سبعين شيخاً، فلا ينبغي لنا أن نتصور أننا نطالع شيئاً عن جنود العهد القديم اليونانية. فكل ما نعرفه هو ما نستشفه من روايات جوزيفوس عن وجود العهد القديم باليونانية في عصر جوزيفوس وعن بذل جهود من جانب جوزيفوس نفسه أو من جانب مصادره لتقديم ما يبرر صدق هذه الترجمة واعتبارها وحياً إلهياً. ويشكك جوزيفوس نفسه في صدق رسالة أريستياس حين يحكي نفس الأسطورة في صورة خطبة لأريستياس.

إن مشكلة تفتيت شواهدنا وجهلنا بكل جوانب تاريخ العصرين الفارسي والهيليني وبما يعرف بعصور العهد القديم لتعد مشكلة خطيرة. فعدم وجود مصادر أولية ووجود ثروة من الخطاب الأدبي واللاهوتي تضيف غموضاً تاريخياً تاماً على عصر الهيكل الثاني. أما مصادرنا الثانوية فهي وفيرة ومتنوعة وتمدنا بثروة من القصص. والمسألة ليست أننا لا نعرف شيئاً عن الماضي؛ بل في أننا نفتقر إلى رواية متماسكة سواء من العهد القديم أو من أي كاتب معاصر آخر يستطيع أن يقدم بنية لتاريخ ذلك العصر. فلا نملك إلا ماضي مفتت وتحيط به الشكوك.

٣. خرافة السبي

بوجود مجاز السبي في العهد القديم، لا تصبح المشكلة هي عدم وجود شواهد تبين ما إذا كان حدث من أحداث التاريخ قد وقع بالفعل أم لا. فنصوص الترحيل وحدها وسياسات ترحيل السكان الاستعمارية التي تم اتباعها لأكثر من ألف سنة تقدم خلفية كافية قد يجد مجاز السبي التوراتي عليها صدق لدى جمهورها المتلقي. فالعديد من هذه النصوص يثير الأحاسيس العاطفية والذهنية للترحيل باعتباره «نقياً» سياسياً وشخصياً. ونفس هذه الأصداء الحسية كامنة بالفعل في العناية التاريخية للملك البابلي نابونيدوس أو الفارسي قورش في دعاوى كل منهما بأنه يعيد الشعب وألته إلى وطنهم الأصلي. وهو إحساس واضح في قصة سفر الملوك الثاني عن القائد الأشوري وهو يقف عند أسوار أورشليم ويقدم للشعب منفي حتى «يتمكثوا من البقاء ولا يموتون». لا؛ فالمشكلة ليست في وجود سبي تاريخي بالفعل أم لا، ولا في مدى صدق قصص العهد القديم. فقد كان هناك سبي ... أغلب الظن.

إن المشكلات التاريخية تنشأ مع بدء التساؤل عن الاستمرارية؛ استمرارية الشعب وثقافته وموروثاته. فعندما نطالع روايات العهد القديم، هل نحن أمام الوسيلة التي تمكنت بها ثقافة ما وراث ما من إيجاد الاستمرارية والتماسك نتيجة لانقطاع تجارب الشعب؟ وهل تختلف مشاعر السبي التي تثيرها أحاسيس من تم اقتلاعهم من جنورهم وترحيلهم عن مشاعر الناس في جيل آخر سمعوا عن رسائل نابونيدوس وقورش التحريرية؟ وعندما استولى شلمانصر على السامرة، هل كان المرحلين بأمره من السامرة ليعيشوا في حلا بشمال الرافدين «عائدين» إلى بلادهم؟ أم عاشوا هم أيضاً في المنفى ربما «ليعودوا» إلى أورشليم في عهد أردشير؟ أم كان من أتى بهم شلمانصر من بلدة حماة السورية إلى السامرة يعتبرون أنفسهم مجبرين على العيش في المنفى في حين «عاد» غيرهم؟ وكيف كان أهالي السامرة ينظرون إلى أنفسهم بعد ذلك بثلاثمائة سنة؟ ومن تم نقيهم من يهوذا في عهد سنحاريب، هل عادوا؟ هل عاد أي منهم؟ ومن اعتبروا أنفسهم عائدين وتم الاحتفاء بتراثهم في القصص بعد خمسة قرون: هل تم جلبهم إلى يهوذا على يد سنحاريب، أم جيئ بهم إلى أورشليم على يد نبوخذنصر لا على يد قورش أو داريوش أو الاسكندر؟ وكيف عرف واضعاً إسدراس الأول أو أشعيا الثاني؟ إن ما لدينا في قصص العهد القديم عن الترحيل والنفي والعودة هي أمثلة تبين كيف يتلاعب الأدب بالمجازات التي أوجدتها التجربة لنا. وهذا التلاعب الأدبي وخرافة النفي هما اللذان ينبغي علينا الآن أن نركز عليهما في تساؤلنا عن سمات تراث العهد القديم الراسخة جنوره في التاريخ.

وعلى الرغم من أهمية بقايا اللاهوت الذى يحيط بقصص عودة يهوذا من المنفى فى بابل كمجاز للرحمة الإلهية، علينا ألا ننسى أن أقرب تنويع على هذا المجاز هو دمار إسرائيل ويهوذا الكامل. وهو ما شكل سلسلة تراثية ظلت على قوتها كسلسلة «العودة». ويقع مركز هذه التنويع بما لها من ارتباط بموتيفات «الحياة الجديدة» فى مجاز «إسرائيل الجديدة» الذى سبق أن ناقشناه. وتعد موتيف «جنور يسي» الشهيرة بسفر أشعيا مجازاً يلعب على صورة الجذع الميت من أسرة داود والذى يقع فى قلب شعر المنفى كالتيمة البديلة للاستمرارية والعودة. ومن النقاط المحورية بالنسبة لإحياء هذه الشجرة أمل العهد القديم فى ما يعد لاهوتاً للبعث. ولا تتسم هذه المجازات المتناقضة كالموت والبقاء بالتضارب إلا فى عالم تاريخى. وفى الأدب تعد موتيفات البعث والميلاد من جديد والعودة تنويعات متممة لقوة تراث ما.

وهناك مشكلة ذات صلة بالنسبة للمهتمين بتاريخ السبى وهى عدم وجود مادة ثابتة فى بعض المفاهيم الأدبية عن المنفى، سواء فى فكرة حقبة منفى أو فى المجاز نفسه. والحقيقة أنه ليست هناك رواية عن السبى فى العهد القديم. ولكن لدينا قصص ببيلة كقصص استعباد بنى إسرائيل فى مصر والتي تؤدي إلى قصص العودة بسفر الخروج، واختبار بنى إسرائيل لمدة أربعين سنة فى التيه والذى يليه الدخول (من جديد) إلى أرض جيل جديد. ولدينا أيضاً قصص عن الدخول فى منفى وقصص عن الخروج. إلا أن تاريخ المنفى هو تاريخ كتب على صفحات فارغة. وعدم وجود رواية عن المنفى لابد على الأقل أن يثير أمامنا السؤال عما إذا كانت مثل هذه الحقبة التاريخية من حقب الماضى هى موضوع التراث الذى نفتقر إليه. ولماذا كانت هذه الحقبة المؤكدة من تاريخ العهد القديم حقبة لا تبدى العهد القديم أى اهتمام بجعلها جزءاً من سردها الروائى؟

يبدأ سفر نحemia بسماع نحemia موظف البلاط الفارسي بكارثة أورشليم: «سور أورشليم منهدم وأبوابها محروقة بالنار». ويؤدي خبر خواء أورشليم من سكانها إلى صلاة توبة يمثل فيها نحemia «كل محبى الرب وحافظى وصاياه». فيستمع رب السماء لدعائه. وعندما يظهر أساه للملك أردشير ويطلب الإذن بإعادة بناء المدينة يجاب طلبه. ولتيمة دمار أورشليم التام وتحولها إلى يباب نتيجة لغضب الرب أهمية قصوى من الناحية اللاهوتية ولها وظيفة مزدوجة. فهى من ناحية تعتبر دمار أورشليم نتيجة لنفاد صبر الإله فى سلسلة قصص العصيان الإنسانى المتكرر أبداً والذى بدأ فى التكوين. هذا الدمار النهائى والتام هو عقاب طال التحذير منه وتأجيله بدءاً من الإصحاح ٢٢

من سفر الخروج. فقد وعد يهوه موسى في التيه قائلاً: «ها أنا مرسل ملاكا أمام وجهك ليحفظك في الطريق وليجيئك إلى المكان الذي أعدته». إلا أن هذه الروح الحارسة ليست مخلوقاً خيراً، بل يتخذ دور منفذ الأوامر على طريقة رجال العصابات: «احترز منه واسمع لصوته ولا تتمرّد عليه، لأنه لا يصفع عن ذنوبكم، لأن اسمي فيه». وهكذا تُستدعى هذه النبوة الطويلة المدى عن دمار أورشليم بلغة الخراب وفي صورة أورشليم كتيه. ومن ناحية أخرى، فإن نفس مجاز التيه هذا هو أيضاً الذي يؤدي بنحميا إلى التوبة نيابة عن الشعب. وتؤدي هذه التوبة إلى بعث أورشليم ومولدها من جديد حيث يتخذ نحميا دور ملاك يهوه الذي يقود «شعب إسرائيل» الجديد إلى المكان الذي أعده الرب.

ونفس هذه الموتيقات المتداخلة عن الدمار والته والعودة نجدّها في مجاز أنشودة العودة التي ينشدّها أشعيا في سفره (٤٠: ١-٢) وتصور معاناة سبي أورشليم في مرثيته:

«عزوا عزوا شعبي يقول إلهكم. طيّبوا قلب أورشليم وناووها بأن
جهادها قد كمل إن إثمها قد عفى عنه إنها قد قبلت من يد الرب ضعفين
عن كل خطاياها. صوت صارخ في البرية أعدوا طريق الرب، قوموا في
القفر سبيلاً لإلهنا»

وصوت نحميا الشبيه بصوت أشعيا هو الذي يصرخ في سفره من بركة أورشليم ويمضي ليمهد الطريق. كما يبني سفر المراثي نفس هذا النوع من اللاموت من ضياع أورشليم. فهو لا يزور بابل، بل يزور أورشليم التي أصابها الخراب (١: ١ وما بعدها). وافتتح سفر المراثي بموتيفة خراب أورشليم: «كيف جلست وحدها المدينة الكثيرة الشعب! كيف صارت كآرملة العظيمة في الأمم ...» ويتضح حديث النص عن السبي باعتباره حاضراً في الفقرة الثالثة: «قد سببت يهوذا من المذلة ومن كثرة العبودية، هي تسكن بين الأمم لا تجد واحة ...». وفي الإصحاح الثاني، نقرأ عن دمار أورشليم وعن ترحيل زعمائها: «تاخت في الأرض أبوابها. أهلك وحطم عوارضها، ملكها ورث ساوئها بين الأمم. لا شريعة، أنبيائها أيضاً لا يجنون رؤيا من قبل الرب». وتتحدث القصائد عن معاناة الآلحة وعن الموت وعن اليأس: «اضطجعت على الأرض في الشوارع الصبيان والشيوخ. عذارى وشبانى سقطوا بالسيف. قد قتلت (أي الرب) في يوم غضبك! ذبحتم ولم تشفق ... فلم يكن في يوم غضب الرب ناج ولا باق». ويتحدث إرميا باسم «أنا هو الرجل الذي رأى مذلة بقضيب سخطه، قاذي

وسيرنى فى الظلام ولا نور ... أسكننى فى ظلمات كموتى القدم». فالصورة لأورشليم بعد أن صارت يباباً: «كيف جاست وحدها المدينة الكثيرة الشعب!». إلا أن أورشليم هذه الخاوية على عروشها هى أورشليم لاموتية لا تاريخية.

ويفتح الإصحاح الخامس بمصلة سقوط أورشليم على لسان شعبها: «قد صار ميراثنا للغرباء، بيوتنا للأجانب. صرنا أيتاماً بلا أب، أمهاتنا كزامل. شربنا ماءنا بالفضة، حطبنا بالثمن يأتى. على أعناقنا نضطهد، نتعب ولا راحة لنا ...». والصحراء ليست تيهًا خاويًا، بل تيهًا معنويًا. واكتظت المدينة بالبشر ... والشر:

«أذلوا النساء فى صهيون العذارى فى مدن يهوذا؛ الرؤساء بأيديهم يعلقون ولم تعتبر وجوه الشيوخ. أخذوا الشبان للطحن والصبيان عثروا تحت الحطب. كفت الشيوخ عن الباب والشبان عن غنائهم. مضى فرح قلبنا صار رقصنا نوحًا. سقط إكليل رأسنا. ويل لنا لأننا قد أخطأنا. من أجل هذا حزن قلبنا. من أجل هذه أظلمت عيوننا. من أجل جبل صهيون الخرب. الثعالب ماشية فيه»

ونفس أورشليم التيه والسبى هذه، نفس المدينة التى سقطت فى يد من لا يرجعون فاغتصبوا نساءها وشنقوا أبطالها، هى نفس أورشليم التى يعبر إرمياء عن احتقاره لها:

«طوفوا فى شوارع أورشليم وانظروا واعرفوا وفتشوا فى ساحاتها هل تجدون إنساناً أو يوجد عامل بالعدل طالب الحق فأصفيح عنها» (١: ٥)
ويردد المشهد أصداء مواجهة إبراهيم ليهوه بسفر التكوين (١٨: ٢٤):
«عسى أن يكون خمسون باراً فى المدينة؛ أفْتَهْلِك المكان ولا تصفيح عنه من أجل الخمسين باراً الذين فيه؟»

وفى ختام المواجهة، يعلن يهوه أنه لن يدمرها إكراماً لعشرة - وهو العدد المطلوب لإقامة صلاة عامة. ويحقيق الدمار بسدوم كما حاق بأورشليم.

وكما تقدم قصة دمار سدوم وعمورية صورة مصغرة لأورشليم السبى، فإن التيه كضلال استحق الدمار من يهوه يحل بنفس أورشليم السبى كتيه للروح فى سعيها للتوبة فى مراثى إرمياء. ويتضح ذلك عندما نقرأ قصيدة بالإصحاح الثانى من سفر هوشع عن بنى إسرائيل لا عن أورشليم. وهناك أوجه تشابه عديدة بين هذه الأنشودة والإصحاح الخامس من المراثى. ففى قصيدة هوشع، تصور إسرائيل كزوجة نبي

عاهرة يدعى أبناؤهما «شعبي» وتنال هي الرحمة. وتفتتح القصيدة بهوشع وهو يلعب دور يهوه ويتحدث إلى بنيهِ (هوشع ٢: ٢-٣):

«حاكموا أمكم حاكموا لأنها ليست امرأتى وأنا لست رجلها، لكي تعزل زناها عن وجهها وفسقها من بين ثدييها. لنألا أجردها عريانة وأوقفها كيوم ولادتها وأجعلها ككفر وأصيرها كأرض يابسة وأميتها بالعطش»

وتقدم القصيدة صورة لدمار إسرائيل عقاباً لها من يهوه على تحولها إلى عبادة بعل. إلا أن تيمة التيه تعود من جديد في ختام القصيدة ليكرر تيه الخروج؛ فيصير مكاناً للاختبار والتوبة والغفران، باباً للأمل والعودة، وعداً بمولد إسرائيل من جديد (هوشع ٢: ١٤-١٥):

«لكن ها أنذا أتملقها وأذهب بها إلى البرية والاطفها وأعطيها كرومها من هناك وادى عفور باباً للرجاء وهي تغنى هناك كأيام صباها وكيوم صعودها من أرض مصر»

وتتخلى القصيدة عن تسجيل التاريخ والماضى وتتحول إلى علاقة الروح بربها. وتضفى عليها تيمة التيه باعتباره مكان التوبة والتحول إلى يهوه نشوة وأملًا. ومن التيه ينبع الخلق والحياة الجديدة (هوشع ٢: ١٧-٢٢):

«وأقطع لهم عهداً في ذلك اليوم مع حيوان البرية وطيور السماء ودبابات الأرض وأكسر القوس والسيف والحرب من الأرض وأجعلهم يضطجعون أمنين. وأخطبك لنفسى إلى الأبد وأخطبك لنفسى بالعدل والحق والإحسان والمراحم. أخطبك لنفسى بالأمانة فتعرفين الرب. ويكون في ذلك اليوم أنى أستجيب. يقول الرب أستجيب السموات وهي تستجيب الأرض. والأرض تستجيب القمح والمسطار والزيت وهي تستجيب يزرعيل. وأزرعها لنفسى في الأرض وأرحم لورحامة أقول الربمى أنت شعبي وهو يقول أنت إلهي»

ومن الخطأ أن نرى في المراثى تناقضاً مع رواية تاريخية عن مدينة نحميا الخراب. فمجاز أورشلوم الخربة عند نحميا يتكرر في المراثى. وثقعاتنا التاريخية وحدها هي التي ترى تناقضاً بين صورة أورشلوم كتيه خرب وأورشليم وقد اكتظت بالشر. ولا تظهر الصحراء في كل من نحميا والمراثى إلا بسبب الخطيئة. ولذا يتحول جبل صهيون

إلى أرض خراب. بل إنى أرى أن مفهوم المراثى عن أورشليم هو الذى يتخذ مكان القلب فى مجاز السبى فى العهد القديم. فالسبى هو أورشليم كأرض خراب؛ وهو خواء الروح، وهو الحياة بلا إله. وهذا ليس تأريخاً على الإطلاق؛ بل مجاز للتدين. وترجع جذوره إلى مفهوم يهودية الشتات عن ذاتها بوصفها «إسرائيل الجديدة».

وإرمياء فى مراثيه على أورشليم فى السبى وهوشع فى قصائده عن إسرائيل كزوجة زانية وينبها من السفاح يتخذان من عودة نحميا نقطة انطلاق لهما. وفى مواد إسرائيل من جديد يتخذ العقاب والدمار وتيه السبى معنى فى التراث. و«أورشليم الجديدة» و«إسرائيل الجديدة» هما التيمة المحورية. وفى جمعه لتراث الجذور عن عودة «فلول» إسرائيل المفقودة لا يفسح سفر نحميا باعتباره قصة جذور تركز على إعادة البناء والعودة مكاناً فى قصته لأورشليم وهى مأهولة بالسكان كما تفسح قصائد سفر المراثى التى تقوم على موتيفة توبة أورشليم مكاناً لإسرائيل فى بابل. وعلى عكس إسرائيل القديمة المفقودة، فإن أورشليم الجديدة ناسخة لما قبلها. فهى إسرائيل وقد أنقذت، إنها جيل جديد. وإذا اعتمدنا على التداخل الدلالى بين «العودة» و«التحول» و«التوبة»، لا يتبقى إلا من كانوا ضمن الفلول «العائدة» (فى المراثى «التوبة» وفى عزرا «العائدون»). ولا يرد عبارة «أنت إلهى» مع أبناء هوشع إلا من غيرهم يهوه فى التيه ومن عادوا ليصبحوا «شعبه» من جديد. ويمنطق النسخ هذا الذى يقترب من مفهوم العهد القديم الطائفى عن المؤمن الحق بأنه مختار من قبل الرب، فإن ليل الروح المظلم (الذى تعبر عنه العهد القديم بمجاز تيه السبى) باعتباره حالة اختبار وميلاد جديد يصبح جانباً محورياً وجوهرياً فى الوعي بالذات دينياً.

ولدينا عدة تنويعات على «أورشليم الجديدة» كما وردت لدى نحميا وعلى «إسرائيل الجديدة» كما وردت بأخبار الأيام. فلدينا بعث عزرا للعهد القديم وسلسلة تنويعاته. وقصة إقامة داود لملقوس الهيكل كما وردت بالإصحاح التاسع من أخبار الأيام، وقصة قورش المخلص الذى يبنى بيتاً لرب إسرائيل فى أورشليم فى أخبار الأيام الثانى وعزرا تغلقان أبواب الماضى وتنتقلان إلى أفاق المستقبل. ولدينا عدة نسخ من «إسرائيل الجديدة» فى المكابيون الأول والثانى و«إسرائيل الجديدة» بصورتها فى عهد دمشق بلفائف البحر الميت وجيل ما بعد ٧٠ ميلادية من نسخ «إسرائيل الجديدة»، كنسخة يامنيا^(٣) ونسخة جوزيفوس ونسخة مرقس ونسخة أعمال الرسل. كما أن هناك نسخاً أخرى من «إسرائيل الجديدة» كامنة فى كل نسخة من نسخ إسرائيل القديمة، من التكوين إلى أشعيا ومن نسخ المزامير إلى شروح لفائف البحر الميت.

(٣) هو أول مجلس حاخامى يمسس يهودية المشنا طبقاً للأسطورة اليهودية القديمة.

وفى نصوص كالإصحاح الثامن من سفر زكريا تقترب من لب التراث الذى أدى إلى نشأة مفهوم إسرائيل الذى تقوم عليه معظم مجموعات العهد القديم. والسياق هو وصف زكريا لأورشليم باعتبارها المدينة التى تسمى «جبل يهوه المقدس» (زكريا ٨: ٣). «هأنذا أخلص شعبى من أرض المشرق ومن أرض مغرب الشمس، وأتى بهم فيسكنون فى وسط أورشليم ويكونون لى شعباً وأنا أكون لهم إلهاً بالحق والبر» (زكريا ٨: ٧-٨). وهذه رؤية عقائدية للعهد القديم تشمل تيه كل من نحميا والخروج. إنها رؤية تتسم بالأمل فى أورشليم سماوية مقدسة.

والخضوع بنى إسرائيل للعبودية فى مصر وعويبتهم من الصحراء تنويعات فى كل من رؤية موسى عن الصحراء التى حمل يهوه إسرائيل منها على جناحي ملك كما ورد فى سفر التثنية (٣٢: ١٠)، ومجاز إرميا لخلد القفار. وفى الإصحاح الرابع يتناول إرميا موضوع العودة إلى أورشليم التى سكنتها إسرائيل القديمة التى قدر لها الدمار: «إن رجعت يا إسرائيل يقول الرب، إن رجعت إلى وإن نزع مكرهاك من أمامي فلا تتيه». ويخاطب إرميا يهوذا وأورشليم بمجاز الحرث ويقدم نقداً لاهوتياً ضمنيّاً للختان فى إسرائيل القديمة: «احرثوا لأنفسكم حرثاً ولا تزرعوا فى الأشواك. اختنثوا للرب وانزعوا غرل قلوبكم يا رجال يهوذا وسكان أورشليم». فالحرث والقفار يمثلان متوازنين مجازيين يتطلب كلاهما حارثاً صالحاً. وريح الصحراء هى ريح المحاكمة: «ريح لائحة من الهضاب فى البرية نحو بنت شعبي لا للتزينة ولا للتقية. ريح أشد تأتي لى من هذه. الآن أنا أيضاً أحاكمهم». ثم ينتقل إلى ترجمة معنوية للمجاز ويفسر الختان الحق بأنه ختان القلب: «اغسلى من الشر قلبك يا أورشليم لكي تُخلصي». وتتخلص الإشارات التاريخية للحرب المعلقة والكارثة اللتين تتطلبان قلوباً نقية فى حمل إرميا ليهوه على مخاطبة أورشليم بازدياء (إرميا ٤: ٢٢):

«لأن شعبي أحق إياي لم يعرفوا. هم بنون جاهلون وهم غير فاهمين. هم حكماء فى عمل الشر ولعمل الصالح ما يفهمون»

ولا يدرك إرميا أورشليم السبى بمنظور كوني إلا فى رؤياه فى الفقرات ٢٢-٢٦:

«نظرت إلى الأرض وإذا هى خربة وخالية وإلى السموات فلا نور لها. نظرت إلى الجبال وإذا هى ترتجف وكل الأكام تقلقلت. نظرت وإذا لا إنسان، وكل طيور السماء هربت. نظرت وإذا البستان برية وكل مدنها نقضت من وجه الرب، من وجه حمو غضبه»

فى هذه الفقرات الرهيبه، يصور الشاعر أورشليم السبى - أرض الجهلة الذين لا يعرفون الرب - كأرض خراب، كعالم ما قبل الخليقة. إنها صورة تشبه نظيرتها بسفر التكوين (١: ١): «فى البدء خلق الله السموات والأرض. وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة». كذلك تعود أورشليم السبى فى رؤيا إرميا لخلأ القفار قبل أن تهب أنفاس الرب الخلاقة المانحة للحياة على سطح الماء. فأورشليم بلا رب، فليس بها نور؛ لم تعد الجبال تقف راسخة على دعائمها؛ ولم يكن هناك بشر ولا طير. وبدلاً من تحرك الروح الإلهية بقوتها الخلاقة فى الإصحاح الأول من سفر التكوين، يسيطر غضب الرب الرهيب على قصيدة إرميا. وفى مواجهة أورشليم الموحشة هذه، يجوب الشاعر شوارع أورشليم فى الإصحاح الخامس بحثاً عن إنسان صالح يدفع الرب للعفو عن المدينة.

ويجد مجاز جذور إسرائيل وخروجها من صحراء السبى محوره الخالق فى قصة جذور الخليقة نفسها. فتخرج قصة التكوين من عدمية رؤيا إرميا بأرض خراب لا بد من اجتيازها قبل الوصول إلى عالم جديد بمشيئة الرب، وهو عالم أورشليم جديدة يقف فى مواجهة أورشليم بابل القديمة فى الإصحاح ١١ من سفر التكوين ببرجها الذى شيده سواعد البشر. فهل يستدعى مجاز إرميا خلقاً جديداً لأورشليم الجديدة؟ وهل تثير قصة الخلق فى سفر التكوين مجاز إرميا للعدم الأول وتعود بصفح يهوه عن شعبه إلى الخليقة؟ وهل نبحت فى وسط هذه المجازات المتداخلة عن مرجعنا التاريخى حتى نعرف ماذا حدث؟ وأين يقع مرجع قصتنا؟ فى الخليقة أم فى السبى؟

إن أفضل ما يمكن تقديمه للإجابة على هذا التساؤل يكمن خارج الإشارة الصريحة فى نصوصنا، خارج ماضى عالم التراث الذى تدور فيه كلتا الروايتين. فى عالم خاف عن هذه النصوص وعن التراث ككل. وأفضل إجابة فى رأينا نجدها فى الإيقاعات الواثقة مقدمة المزمورين الأول والثانى والتى سنتناولها تفصيلاً فى الفصل العاشر من هذا الكتاب.

«طوبى للرجل الذى لم يسلك فى مشورة الأشرار وفى طريق الخطأ لم يقف وفى مجلس المستهزئين لم يجلس. لكن فى ناموس الرب مسرته وفى ناموسه يلهج نهاراً وليلًا، فيكون كشجرة مفروسة عند مجارى المياه، التى تعطى ثمرها فى أوانه وورقها لا يذبل» (المزامير ١: ١-٣)
«طوبى لجميع المتكلمين عليه» (المزامير ١٢: ٢)

هذا السياق الدينى هو الواقع التاريخى الذى قام عليه التراث الأدبى وليس ما قد يكون التراث قد عرفه أو لم يعرفه عن الخليفة أو عن إسرائيل القديمة أو عن أورشليم. وأسطورة السبى هى أسطورة التراث لا أسطورتنا، ولا هى أسطورة التاريخ بكل تأكيد. ومن يسلك فى مشورة الأشرار فمصيره الصحراء والموت كالجيل المفقود. وهذه الموتيفة تتكرر فى كل المجازات اللاهوتية فى التراث؛ فى قصص التذمر وفى سقوط شاول وفى دمار السامرة وأورشليم وبابل. وكلها تحتفى بانتصار يهوه الكونى على الأشرار فى «يوم الغضب».

الباب الثالث

مكانة

العهد القديم

في

التاريخ

مقدمة الباب الثالث

إن العهد القديم يقدم نفسه دائماً كسرود للماضى، ولو أن اهتماماته ليست تاريخية. بل ينصب اهتمامه على طبيعة وحدانية الرب وكماله، أى كيف يمكن للإله أن يجمع بين السمو والحضور فى العالم فى آن؛ وكيف يمكن أن يكون إلهاً واحداً ويتخذ عدة صور يُعرف بها. ولا ينصب اهتمام العهد القديم على الرحمة والعدل الإلهيين وحدهما، بل يشغله خفاء الإله أيضاً. كما يولى اهتمامه إلى تساؤلات عن الحياة السوية وعن حياة التأمل. كما يشغله مغزى الحياة فى مواجهة قسوة التجربة وجورها. وفى العهد القديم يطالعنا بعض من أجمل الأشعار، منها الدينى ومنها الغنائى ومنها الإباحى، ومنها أشعار تنم عن الغضب فى أكثر صوره حدة. ولدينا روايات ذات أبعاد ملحمة وكذلك حكايات شعبية. ومن أشعاره ما يتسم بالعمق وإثارة الأحاسيس. ونجد قصص الحب فيه جنباً إلى جنب مع قصص المغامرات. وبعضها أخلاقى وقليل منها الوجدانى. وهناك عنصرية وتحيز واضح لأحد الجنسين فى الموضوع والقصة على السواء، كما يضم بعضاً من أقدم صور الإدانة لكليهما.

وعندما نفصل العهد القديم عن التاريخ فإننا لا نتخلص من العهد القديم. بل يظل كما كانت، بين قصصه وأساطيره. والتاريخ هم حديث نادر ما يشغل العهد القديم. وقد يستعين ببعض أخبار التاريخ من حين لآخر. وكثيراً ما يشير إلى أماكن وشخصيات وإلى بعض أحداث الماضى، ويبدو فى بعض المواضع وكأنه يخرج بشئ من هذه الحكايات.

منيت الجهود التى بذلها علماء العهد القديم فى القرن الماضى للاستعانة بهذا الكتاب فى بناء تاريخ لإسرائيل بالفشل الذريع. ويكمن السبب فى هذا الفشل فى نوعية من الدراسات اهتمت بالدفاع واللاهوت أكثر من اهتمامها بالنقد والتاريخ. فوقع هؤلاء الباحثون فى شرك الافتراضات التى شاعت بئوريا الغربية عن عودة جنورها إلى العالم الهيلينى القديم وعن اعتبار العهد القديم جزءاً من قصة الجنور الأوربية من خلال المسيحية. ولم تسلم هذه الدراسات من التراث الذى ظنت أنها تدرسه. وكانت مناهجها فى إدراك ما هو تاريخى يتمثل فى نقضه.

على سبيل المثال، يمكن لدراسة السمة التاريخية أن تكون أداة ذات فائدة عظيمة لطرح تساؤلات عن صحة المصادر التاريخية، ولا غنى عنها بالنسبة لأي مؤرخ أو صحفي كفاء. إلا أن التساؤل عن حقيقة ما ورد بها أو عن حقيقة ما حدث هو تساؤل ليست له فعالية إلا عندما تتم الإجابة عنه بالنفي. أي أن التساؤل عن مدى تاريخية الشيء يعد أداة تستخدم للتشكيك في المصادر واختبارها. وهي تحمي المؤرخ من الوقوع في الخطأ الواضح الذي يتمثل في استبعاده للمصادر المحتملة بل المضللة التي تستقى منها الشواهد. ولا سبيل للوصول إلى الأحداث أو روايات شهود العيان في عالم العهد القديم، ولكن نظراً لتوارثها عبر آلاف السنين ونظراً لجهلنا بكثير من أحداث الماضي القديم، فإن الأحداث والروايات الوحيدة التي يمكن رفضها لمنافاتها للمنطق أو لاستحالة هي تلك التي تتسم بالإعجاز أو الاستحالة الواضحة.

ورفض الروايات التي تتناول مثل هذه الأحداث لمجرد استحالة حدوثها لا يفيد كثيراً، فمن الممكن دائماً تصور القصة بدون الجانب المعجز فيها. فهل يؤدي هذا إلى جعل الأقل إعجازاً أكثر تاريخية؟ فإذا كانت هناك روايتان مختلفتان، تشتمل إحداهما على خوارق والأخرى بدون خوارق، فيستحيل التفرقة بينهما من حيث إمكانية اتخاذ أي منهما كدليل تاريخي. وقد سبق أن رأينا مثلاً دقيقاً على ذلك في العهد القديم. وعلينا أن نأخذ مثال الإصحاح الثالث عشر من سفر العدد حيث تطالعنا قصة إفصاد موسى لجواسيس من بني إسرائيل إلى وادي أشكول وعودتهم بوصف لأرض تفيض أنهارها لبناً وعسلأ يسكنها عماليق بدا بنو إسرائيل كالجراد حجماً أمامهم. وكدليل على صحة ما زعموا، جاء عيون موسى بعنقود عنب واحد يحمله رجلان. وقليل من يعتبر هذه القصة تاريخياً، ومن ذا الذي يجادل في ذلك؟ وتطالعنا نفس القصة تقريباً في الإصحاحين الثاني والتاسع من سفر التثنية، وأو بصيغة أكثر منطقية، فالعمالقة في هذين الإصحاحين قوم أشداء طوال القامة. والمدن فيهما هي التي تتناطح أبراجها السماء، لا الناس. فهل تمثل هذه التنويع الأقل خرقاً للمألوف أية فائدة بالنسبة للمؤرخ؟

إن الحكم بأن الأحداث منطقية أو محتمل حدوثها لا يفيد المؤرخ شيئاً. فالتاريخ لا يبحث عما يقبله المنطق؛ بل يطالب بالدليل. فما ينبغي أن يحدث نادراً ما يحدث. وأكثر الأحداث بعداً عن المنطق يحدث - في الغالب! والقص الجيد هو الذي يحتاج إلى التوافق مع المنطق. ومعظم ما نعتبره تاريخاً في العهد القديم ليس لدينا دليل عليه.

وما اعتبرناه «تاريخاً لإسرائيل» في القرن الماضي صار أشبه ما يكون بتنويعه
 التثنية على قصة وادي العملاقة. فما هو إلا إعادة صياغة لقصص العهد القديم تم فيه
 التخفيف من فجاجة الخوارق وإضفاء قدر من الترابط والاستمرارية على سلسلة
 الأساطير والحكايات الطويلة لتصبح رواية تمتد من عصرى إبراهيم وموسى وفتح
 القضاة وتاريخ الملكين المتحدة والمنقسمة إلى السبى البابلى، ومن العودة في العصر
 الفارسي وإعادة بناء الهيكل وحتى مكابى الأبوكريفا وانتهاء بفلسطين الأناجيل. ولم
 يتم الرجوع إلى أى تاريخ نقدي - سواء لإسرائيل أو لفلسطين - ولا لى مفهوم
 تاريخي عن الجانب الاجتماعى من الماضي ليكون سياقاً يمكن فهم العهد القديم فيه.
 بل أصبح العهد القديم نفسه هو سياق مفهومنا عن التاريخ والجانب الاجتماعى من
 ماضى فلسطين ومصدره فى أن.

تم توجيه كثير من النقد إلى خوارق العهد القديم وأساطيره بسبب نفيها الضمنى
 لما هو تاريخي. ومع ذلك فالقصص تستعصى على التصديق كقصص بدونها. ونزع
 الأساطير أو الخوارق منها لا يزيد من سهولة فهمها أو قبولها اليوم. فالقارئ الحديث
 يفهم القصص ويدرك وظفيتها تمام الإدراك. وهذه قضايا نشأت انتباه الباحثين نظراً
 لاعتيادهم على النظر إلى قصص العهد القديم وكأنها توارىخ للعالم الذى نحياء. ونحن
 ننسى أن معظم أهل العالم الذى نون فيه العهد القديم كانوا أيضاً يعيشون فى عالم لا
 تحدث فيه الخوارق إلا فى القصص ولقوم غيرهم وفى أزمان غابرة. أى أن واضعى
 العهد القديم كانوا يعيشون مثلنا فى عالم كان الإله فيه صامتاً. وجاءت الجهود الرامية
 للنظر إلى العهد القديم ككتاب تاريخ من باعثن مختلفين تماماً. فمن ناحية، كانت
 هناك جهود اللاهوت المحافظين بجنورها الضارية فى مبدأ العصمة الحرفية والدفاع
 المسيحى الذى اعتبر العهد القديم كتاب تاريخ. فتم الدفاع عن تاريخية آدم وحواء، ولا
 تزال الكتب التى تقدم نفسها كدراسات علمية تواصل عرض الحجج المؤيدة والمعارضة
 لطوفان نوح ودمار سدوم وعمورية وانشقاق البحر الأحمر ليعبره بنو إسرائيل، وهى
 اتجاهات طغت على البحث العلمى بدرجة أكبر مما يمكن إدراكه. وأدى النظر إلى
 العهد القديم ككتاب تاريخ ذى جذور مسيحية إلى اتجاه لاهوتى يتجاهل العهد القديم
 إلى حد كبير. وكان اعتبار النبوءات المتعلقة بالمسيح المخلص ووعود الخلاص التى جاء
 بها العهد الجديد يتطلب قراءة هذه النصوص كتاريخ وكنبوءات للمستقبل فى أن.
 ويتهافت هذه القراءات نتيجة لازدياد فهمنا لتاريخ الشرق الأدنى القديم وفلسطين، بدأ
 شحذ أى جانب يمكن أن يربط العهد القديم بأحداث التاريخ دفاعاً عن هذه الواقعية
 الساذجة.

ومن ناحية أخرى وبمعزل عن هذه الجهود الرامية لقراءة العهد القديم ككتاب تاريخ، فالمجالات النامية من دراسات الشرق الأدنى القديم وعلم آثار فلسطين في حاجة ماسة إلى العهد القديم. فهو يقدم لغة وصورة للماضي تتسم بالترايط المنطقي ويفتقر اليهما علم الآثار. وكان تناول العصر البرونزي في فلسطين من منظور حضارة كنعانية يعنى إضفاء قدر من الوحدة والأهمية على حقل علمي يفتقر اليهما. وكان الحديث عن العصر الحديدي في فلسطين كمقبة إسرائيلية يسمح أيضاً للباحثين بالربط بين مختلف جوانب الحياة في المنطقة كما لو كانت كياناً واحداً. والحقيقة أن تاريخ إسرائيل كان أول مهام علماء آثار فلسطين، وجاءت جهودهم لإعادة بناء ذلك التاريخ لتبرير التكاليف الباهظة التي يحتاجها البحث الأثري في عصر لم تكن السياحة فيه تستطيع بعد أن تدعم هذا المجال المكلف. وكانت الدراسة النقدية لتاريخ إسرائيل تمثل في المقام الأول مشروعاً أثرياً يقدم بديلاً نقدياً لفهم علم الآثار وكنائس وسيلة إيضاح توراتية. وكان وجود كيان إسرائيلي يمكن الربط بينه وبين ماضي المنطقة ككل ويمكن أن يربط ذلك الماضي بالتاريخ العام للشرق الأدنى القديم من المستحدثات اللازمة لهذا المبحث العلمي الجديد الذي كان يبحث عن مبرر وتمويل في الوقت نفسه. ولم يكن البحث عن عصر تاريخي للآباء المؤسسين يرجع إلى ألف وخمسمئة سنة قبل كتابة قصص العهد القديم عنه أمراً مستقلاً عن هذه الجهود. وكان تمويل مبحث علم آثار فلسطين يفترض أن اختلاق كيان إسرائيلي تاريخي معناه النظر إليه في السياق العام لدراسات الشرق الأدنى القديم ككل. وأدت محورية إسرائيل التوراتية برؤيتها عن امبراطورية داود إلى تشويه كل تاريخ بديل لكل من العصرين البرونزي والحديدي. وكان هذا المشروع الأثري يحتاج إلى إثنية إسرائيلية ذات أبعاد توراتية. فهي جزء من عملية نمو هذا المبحث العلمي الذي تناول هذه الاحتياجات بالبحث في السنوات الأخيرة. وأدى انهيار الدعم العلمي لمشروع إثبات حُرْفية تاريخ العهد القديم ضمن الدراسات التوراتية، والنمو التقني والنقدي لعلم آثار فلسطين، إلى إمكانية فهم علم الآثار كمبحث علمي أقلع عن تركيزه الأول على قصص العهد القديم.

ولحالة قراءة العهد القديم - أو أي نص قديم آخر - وفهمه بالمعنى الذي قصده واضعوه أو كما فهمه قراؤه في عصر نشأته، لابد من وجود سياقات تاريخية. وهذه السياقات لن تعلمنا ما يقوله العهد القديم، وإن يتوفر لنا سياق صحيح يثبت أن العهد القديم يعنى شيئاً بعينه دون غيره. بل لابد من وجود سياقات تعيننا على فهم العهد القديم بنفس الصورة التي نفهم بها أي نص أدبي قديم أو حديث. وقد أشرنا في الفصول السابقة من هذا الكتاب إلى ثلاثة أنواع من السياقات التاريخية التي تدعم أية

قراءة نقدية وتاريخية للكتاب المقدس. كما تناولنا أيضاً مجاز الرب في العهد القديم في إطار هذه السياقات. وهو مجاز يقع في بؤرة لاهوت العهد القديم ويعد ضرورياً لفهم أدب العهد القديم المتعلق بالمفهوم الغيبي والتوحيدي للدين من المنظور الفردي للأسرة. وعلاقة الأب بابنه والزوج بزوجه لها أهمية خاصة في هذا المجال. فإذا استطعنا أن نفهم العهد القديم من منظوره الخاص ومن داخل سياقه الخاص في التاريخ والأدب والحياة الفكرية يكون هذا الكتاب قد حقق أهدافه.

(أ) عالم العهد القديم في التاريخ القديم. إن سياق المناخ الاجتماعي اليهودية الأولى يرتبط بالعهد القديم بعدة طرق. فالتنص كأي شيء آخر هو نتاج عصره. وفهم هذا العصر يساعد بدوره على فهم الأدب الذي ينتمي إليه سواء أكانت هناك إشارات مباشرة أو غير مباشرة إلى عالم الواقع في ذلك الأدب. وسواء أكان النص تاريخياً في مرجعيته أو يعكس مفهوماً ما عن ماضيه التاريخي، فالأدب ينبثق عن المجتمع ولو ضمنياً على الأقل. كما أن معرفتنا بالمجتمع والتاريخ القديمين يوفر لنا سياقاً لفهم الإشارات التي يقدمها الكتاب. وسنتناول في هذا الفصل مسألة تطور الهوية الذاتية التي تعد مسألة محورية بالنسبة للغرض اللاهوتي من العهد القديم. والنظر إلى الذات كبنى «إسرائيل الجديدة» يعد نتاجاً لكل موروثات اليهودية ونقطة انطلاق لها.

(ب) العالم الأدبي للعهد القديم. إن المؤلفين يحيون في عالم قوامه اللغة والنصوص. ويأدراكنا لذلك يزداد إدراكنا لما يتحدث عنه العهد القديم. والسياق الذي ترد فيه قصة صغيرة أو قصيدة له أهميته ولا ينبغي تجاهله. ومن خلال أشكال الأدب الأخرى في العهد القديم، نتعرف على الأساليب والأحداث الغريبة والموتيفات والأنماط والقيمات وصور التحامل. ومن خلال أدب فلسطين وأدب العالم القديم المعاصرين للعهد القديم نعرف الكثير عما كان يفعله الناس وهم يكتبون في العالم القديم. فهم لم يكونوا يكتبون دائماً لنفس الأسباب التي نكتب لها. ولابد من تمييز عالم الأدب والفنون الذي وردت فيه القصص والأشعار والأناشيد - أي عالم الموتيفات والمجاز واللغة - عن ذلك العالم الآخر الذي نحيا فيه.

(ج) العالم الفكري للكتاب المقدس. إن محور العالم الفكري للعهد القديم يكمن في نفس التطورات الأدبية للمعنى الشخصي والتوحيدي للدين. وفهم هذا العالم اللاهوتي بسياقه التاريخي في كتابة النصوص التوراتية يعد أمراً

ضرورياً لفهم العهد القديم. وسنتناول لب اللاهوت التوراتى من منظور ثلاثة مجازات متداخلة تمكنا من النفاذ إلى عالم الفكرى؛ وهى الموتيقة اللاهوتية للدين، ومشكلة الواحد والكثرة والتي تجد حلها التوراتى فى اعتبار الرب «أباً»، والأدب الميثولوجى الفنى المتعلق بأبناء هذا الأب. والتراث يأسر جمهوره المستهدف باعتبارهم «أبناء الرب».

وهناك العديد من العناصر المشتركة بين العالم الفكرى للكتاب المقدس أو رؤيته للعالم وبين عالمنا الفكرى. كما أنه كثيراً ما يختلف تماماً عنه. ويمكننا النفاذ إلى ذلك العالم من خلال أدب الحكمة والكتابات الفلسفية فى العهد القديم. وواضعوه قصاصون وكتاب مسرحيون وشعراء ومعلمون وموسيقيون وفنانون لاهوتهم ومفهومهم عن الإيمان الدينى أهمية كبرى. ولا يرجع ذلك إلى أن المجتمع القديم كان أكثر تديناً أو إيماناً بالغيب أو أكثر سذاجة من مجتمعنا الحديث؛ فهذا غير صحيح. فاللاهوت لا يقل أهمية فى فهم عالمنا الفكرى بفقده وغناه. وترجع أهمية المعتقدات الدينية إلى أنها تبين لنا كيف ينظر الناس إلى أنفسهم وكيف يقومون أنفسهم وكيف يرون الإنسانية ومتى يرون العالم واقعياً أو غير واقعى. ومن الغريب أن العالم الفكرى الذى تكون فيه العهد القديم لا يبيننا بالكثير عن الآلهة القديمة مع أنه دائم الإشارة إليها. والحقيقة أن كثرة من كتاب العالم الفكرى الفارسى والهيلينى المتأخر كانوا يتشككون فى الدين وفيما ورد بالتراث عن الآلهة. ومنهم من كانوا يرفضون الآلهة من حيث المبدأ كنظرائهم من كتاب المسرح الإغريق الأوائل، بل كانوا يسخرون منها. وكان منهم اللا أدريين كالفيلسوف أرسطو ومؤلف سفر الجامعة فى العهد القديم نفسها. ونظراً لعدم اعترافهم بوجود مشيئة شخصية تنسب للقوة الكبرى التى خلقت العالم فقد كانوا يتشككون إلى حد بعيد فى قصص التراث العديدة التى تضيف على الآلهة سمات شخصية وتنسب اليهم كل ما للبشر من مغامرات واهتمامات. ولم يكن العالم الحديث هو الذى اكتشف أن الآلهة كانت من صنع بشر أنكباء، وهذه قضية محورية تتعلق بنشأة العهد القديم. فقد لجأ واضعو العهد القديم اللا أدريين فى الغالب إلى طريق اللا علم فى حديثهم عن الآلهة. فيصورون الآلهة ككيانات يستحيل التوصل إلى كنهها كأيوب فى سفره، ويصفون المعتقدات الدينية الشكلية والتدين العادى بأنها محض هراء. ومما يعكس لب المفهوم القديم التأكيد على أن الحقيقة القصوى والمقدسات الحققة تعد روحية وتكمن فيما وراء التجربة البشرية. فحقيقة الإله تسمو على الفهم الإنسانى وتستعصى على قدرتنا على التعبير عنها. ويعبر الفيلسوف اليونانى أفلاطون وواضعاً سفرى أشعيا (٤٠-٥٦) والخروج عن هذا الوعى بالجهل الإنسانى وبالآلهة. وكذلك

يونان وهرقيال كل بطريقته. فالديانة التراثية بل آلهة التراث كيهوة تعبر عندهم عن حقيقة روحية سامية يجهلها البشر ويكتفون بالحدس فيها. وكثير من الكتاب من كان يعتبر معتقدات التراث مضللة ويرون فيها شركاً يقع فيه من لا يعرفون التأمل. سألحياة هي نصيب الإنسانية في الإله، إلا أنه نصيب زائل لا يدوم. ومعناها يستعصى علينا ككل شيء يعلمه البشر. وفهم هذا العالم الفكرى ضرورى لقراءة العهد القديم.

الفصل العاشر

عالم العهد القديم الاجتماعى والتاريخى

١. شعوب إسرائيل وفلسطين الحفزية

إن مفهومنا عن الشعوب والأمم هو رؤية سياسية للمجتمع الإنسانى. ويمكن أيضاً ذلك بشئٍ خارج عن المؤلف فى تاريخ بنى إسرائيل المبكر. ففى سفر الملوك الثانى كان مؤسس مملكة إسرائيل الشمالية الأسطورى ويانى عاصمتها السامرة قائداً عسكرياً يدعى عمري. وتشير النصوص الآشورية إلى إسرائيل التاريخية القديمة باسم بيت حمري. كما يظهر عمري فى نقش ميشع الشهير كتجسيد لجيش إسرائيل الذى يحتل مؤاب. والأسماء التى تطلق على هذا الملك المؤسس جد إسرائيل التاريخية هى تنويعات واضحة على الاسم العربى الشائع عمر، وهو ما قد يرفضه البعض ولكنه يعكس مفهومنا عن كل من الإثنية والأمة كجانبيين أساسيين وضمنيين فى المجتمعات القديمة. فمفهوم الإثنية مفهوم خيالى اختلقه الكتاب، وهو نتاج الأدب وكتابة التاريخ. ويانتشار استخدامه اليوم فإن تشويبه للماضى أكبر من إيضاحه له.

على أية حال فكمالات من قبيل جويم (وتعنى «شعوب» باليونانية والعبرية) تعكس منظوراً قديماً بل واقعاً تاريخياً قديماً. وهو مصطلح يستخدمه المؤرخ اليونانى هيرودوت بل يقدم له تعريفاً. فهو يرى أن العناصر الخمسة للثقافة العرقية هى شعب موحد ولغة مشتركة وديانة مشتركة وأرض إقليمية وماضٍ مشترك له هدف مستقبلى. ونفس هذه العناصر الخمسة تمثل الموضوعات الخمسة التى نشأت فى قصص العهد القديم. ومن الواضح تماماً أن الهدف من قصص العهد القديم هو تقديم بنى إسرائيل كشعب. ويمكن القول إن القصة إثنوجرافية فى مقصدها لا تاريخية. أى أنها لا تكتب التاريخ بل تعرف مجتمعاتاً معاصراً كشعب، وتخلق واقعاً من خلال اختلاق ماضٍ. المجتمع ينسب نفسه لاهوتياً «لإسرائيل الجديدة». وقصص العهد القديم ليس قصة جنود أمة كغيرها من الأمم. وهذا أمر يتم إنكاره مراراً وتكراراً. إنها قصة جنود لشعب يقف فى مواجهة أمم هذا العالم هو «شعب الرب».

ولا يكفي أن نصحح مفهومنا التاريخي عن الماضي الذي يؤثر على مفهومنا عن بني إسرائيل القدماء كشعب. ولابد أيضاً من أن نأخذ في الاعتبار لاهوت العهد القديم الذي ينتقد بني إسرائيل الذين يقدمهم. فالعهد القديم يرى أن إسرائيل القديمة هي إسرائيل المفقودة. كما يشكك العهد القديم في صحة اعتبار إسرائيل القديمة - ومعها يهوذا القديمة - هي «شعب الرب» الذي اختلقه العهد القديم لأغراض استكشافية. فالعهد القديم هنا وبكل تأكيد ليس كتاب هذا الشعب القديم.

تقوم قصص الأصول في العهد القديم على وحدة شعب فيما يشبه التعريف الذي وضعه هيرودوت في أرضه ولغته وديانته وتاريخه. ومع ذلك فالمؤرخون يركزون على تأكيد وحدة النشأة بالنسبة لنفس هذا الشعب، والتي يرون أنها وحدت بين إسرائيل تاريخية ما كشعب في البداية. واستعانوا بصياغة أخرى منطقية لقصة أو أخرى من قصص التكوين والملوك الثاني تتناول كلاً من هذه الوحدات الخمس. وقد وصلت مسألة الإثنية هذه إلى قلب الجدل العلمي الحالي حول التاريخ المبكر لجنوب سوريا وجنود العهد القديم. فاصطبغ النقاش العلمي منذ القرن التاسع عشر بالطابع الإثني في تناول جنود بني إسرائيل ومسألة تاريخ بني إسرائيل القديم برمته.

ترتكز منطقة فلسطين ككل على الخط الساحلي لشرق المتوسط. وهي المنطقة المناخية المتوسطية الخصبة بجنوب الشام على جانبي صدع الأردن، وتشمل المرتفعات التي تقطعها الوديان المنخفضة، وتضم مساحات شاسعة من المراعي خاصة في الجنوب والشرق حيث تتصل المنطقة بصحراء الجزيرة العربية وسيناء. ولا تتسم المنطقة ككل بالتوحيد. فهي من الناحية الجغرافية تمثل الحافة الجنوبية لسوريا. ومن بين أسمائها المتعددة التي وردت في السجلات القديمة رتينو العليا و كيناهي (كنعان) في النصوص المصرية. وعرفت المنطقة باسم فلسطين منذ العصر الآشوري. وورد هذا الاسم عند مؤرخ القرن السادس هيرودوت، وشاع استخدامه في العصر الروماني. وفي العصور الحديثة شاع استخدام اسم فلسطين طوال فترة الانتداب البريطاني. ومنذ قيام دولة إسرائيل في سنة ١٩٤٨، ومنذ احتلال إسرائيل العسكري للضفة الغربية في سنة ١٩٦٧ بصفة خاصة، أصبح اسم إسرائيل وأرض إسرائيل ينافسان اسم فلسطين. وفي الآونة الأخيرة أصبح كلا الاسمين فلسطين وإسرائيل شائعين من منطلق المزاعم التاريخية والسياسية للإسرائيليين والفلسطينيين المحدثين. ويستخدم الاسمان غالباً في إشارة إلى مختلف بقاع المنطقة ككل.

وجنوب سوريا من الناحيتين الاقتصادية والجغرافية هو فلسطين عند هيرودس، أى الحافة الجنوبية لسوريا. وهى منطقة لا تتسم بأى ترابط أو وحدة. ويساعد الاقتصاد المتوسطى للمنطقة بتخصيصه المحددة إقليمياً فى زراعة الحبوب والبساتين والكروم على فصل السكان إلى عدة طوائف صغيرة متميزة سياسياً. كما أن التفتت الجغرافى للمنطقة يساعد على الانقسام المحلى إلى بلدات صغيرة وعناقيد من القرى والمخيمات. وساعد هذا الطابع الإقليمى منذ العصر البرونزى على قيام نمط سيادى من المجتمعات يقوم على البلدات الصغيرة ذات الحكم الذاتى. وكانت هذه البلدات الحصينة تمتد مقاطعات فلسطين الصغيرة المتعددة بالأسواق والدفاع. وكانت السيطرة السياسية على مستوى المنطقة إن وجدت أصلاً فى جنوب الشام استعمارية وخارجية.

وقد يساعد تسييس الجغرافيا والتاريخ السائد حالياً على زيادة حساسيتنا تجاه الطبيعة النسبية للتواريخ التى نختلقها، حيث تملأ الأهداف السياسية المتباينة مفاهيم محددة عن الماضى. فتاريخ إسرائيل القديمة وتاريخ يهوذا اللذين يكتبهما المؤرخون اليوم ليس تاريخ العهد القديم ولا ينبغى له أن يكون. وليس تاريخ إسرائيل هو نفس تاريخ منطقة جنوب سوريا الذى يعرف فى العديد من نصوص العهد القديم باسم إرتس إسرائيل (أرض إسرائيل). وليس تاريخ إسرائيل القديم إلا جزء محدود للغاية من تاريخ هذه المنطقة الكبرى. وهو يشمل منطقة المرتفعات الوسطى شمال أورشليم وجنوب وادى يَزْرَعِيل فى القرنين التاسع والثامن. ولم يكتب تاريخ إسرائيل هذه فى حقب لاحقة على استيلاء الآشوريين على المنطقة. وهو تاريخ يختلف عن التواريخ المستقلة لكل من يهوذا وِيَزْرَعِيل وجلعاد والجليل والنقب والغور ووادى الأردن وفينيقيا وفلسطينا وعمون ومؤاب وأدوم وغيرها. ولم تبدأ كتابة معظم هذه التواريخ إلا فى الآونة الأخيرة بعد أن خفتت لمدة طويلة فى ظل التاريخ التخليلى لإسرائيل اللاهوتية.

ظلت هذه التواريخ الخافتة متوارية نتيجة للعرف السائد فى مجال دراستنا. فنحن عادةً ننصف العصر الحجرى، أما العصر البرونزى فغالباً ما يتم تناوله كمقدمة لتاريخ ما يعرف «بإسرائيل الأولى». وظلت السنوات الخمس والعشرين الماضية التى شهدت تفكيك تاريخ إسرائيل الموجه من قبل العهد القديم أسيرة عن طواعية لما نعتبره عقلية «الحد الفاصل». فنحن مستعدين تماماً للاقتناع بأن «أقدم» حقب العهد القديم لم تكن تاريخية، وبتراكم الشواهد اقتنعنا بلا تاريخية حقب لاحقة أخرى. وكانت الحقبة التى سبقت الطوفان أول حقبة تصبح لا تاريخية. ثم تلاها عصر الآباء المؤسسين وعصر موسى والغزو وعصر القضاة. وظل كل عصر يعد تاريخاً معترفاً به إلى أن تثبت

استحالته تماماً. وما أن نجد أى شئ يمكن ربطه بالشواهد التاريخية نتوقف عن النقد. ونصر على أن قصص العهد القديم تاريخي. وبينما نستطيع أن نتقبل أشد المناهج صرامة لذلك الجزء من التاريخ الذي يسبق الحد الفاصل، فإننا بمجرد أن ندخل المنطقة التي نظن أنها ماضٍ معروف سرعان ما نعود إلى عنادنا الطفولي.

هناك مشكلة فيما يتعلق بالتاريخية. فلا أستطيع أن أتصور نصاً من العهد القديم يبدو كذلك ويتم الحكم عليه بأنه «موثق به تاريخياً». ومن مشكلات التعامل مع تواريخ العالم القديم التقليدية أن كل ما نستطيعه معها هو أن نحدد درجات ضعفها. وعلى الرغم من درية معظم المؤرخين الذين يدعون أنهم يتحدثون عن «تاريخ إسرائيل» على الاستخدام النقدي للتاريخية كأداة، فإنهم يقدمون لنا صياغة أو أخرى جديدة لقصة قديمة. وإيلاء كل هذا الاهتمام لأراء العهد القديم عن الماضي أو لأراء كثرء جوزيفوس يعد خطأ جسيماً. فكلنا نعلم أن العالم الذي يصوره أى كاتب هو العالم الذي يعرفه. وإذا أردنا أن نكتب تاريخاً صحيحاً ونقدياً ينبغي أن نركز على ما يرد ضمناً فى أى نص عن ذلك العالم. والتواريخ التقليدية نفسها هى من بقايا الماضي. من ثم فهى بيانات لا شواهد. وإن كان هدفنا هو إعادة تصور الماضي فنحن نطارد المستحيل. فالماضى لم يعد له وجود ولا سبيل لإعادته إلى الوجود. أما المواد الأثرية والنصوص - بقايا الماضي - فلها وجود. وعندما نكتب التاريخ اليوم فإننا نحاول أن نفسر بقايا الماضي هذه وأن نفهمها ونصفها. والتاريخ هو تفسير البيانات الموجودة الآن. لذا فإننا لا نستطيع أن نكتب التاريخ بدون شواهد؛ وما نكتبه يتسم بالتفتت والتجزئ. فنحن نجهل معظم الماضي، وهذه هى بداية الحكمة فى كتابة التاريخ.

والتاريخ الذى نخلفه يختلف من عصر إلى عصر حسب البيانات المتاحة لنا. ففي العصر البرونزى المتأخر مثلاً قد تغلب النصوص الأدبية على تاريخنا وتدفعنا إلى كتابة تاريخ فكرى. لذا فإننا ندين بالكثير لمجموعات الأشعار التى عثر عليها ببلدة أوجاريت على ساحل سوريا. وإن كان تركيزنا على تطور المجتمعات، خاصة فى التاريخ الحضارى والاقتصادى، فإن البقايا الأثرية والمعلومات المستمدة من الجغرافيا والدراسات المناخية وأبحاث التربة وما إليها تمدنا بشواهد أولية لا غنى عنها لكتابة التاريخ. ومن ناحية أخرى فإن كنا نتعامل مع العصر الهيلينى أو اليونانى الرومانى، فإن نصوص العهد القديم وأدب القرنين الفاصلين بين وضع آخر أسفار العهد القديم وبده وضع أسفار العهد الجديد، ولغائف البحر الميت تصبح ذات قيمة كبرى فى فهم عالم أدبى وفكرى قديم. فهذه المواد المكتوبة تمدنا بمصادرنا الأولية.

٢. لاهوت الطريق: تأملات طائفية في الحياة والمجتمع

إن الموتيقات المحورية لما يعرف بإسرائيل «القديمة» و«الجديدة» ترتبط ببعضها البعض في المجاز السائد الوحيد في فلسفة العهد القديم، ألا وهو لاهوت الطريق. فإسرائيل القديمة اتبعت طريق الكفر، أما إسرائيل الجديدة فتخشى الرب وتتق يهوه وتحب العهد القديم. ويبلغ هذا المجاز ذروته في أشعار أشعيا ويصل إلى أوج تطوره في سفر المزامير.

إن سفر المزامير مجموعة كبيرة من النصوص الشعرية وردت في مئة وخمسين أنشودة. وهي ليست المجموعة الوحيدة في نوعها. فبين لفائف البحر الميت نجد عدداً آخر منها بعضها مرتب حسب الموضوعات كإنشيد الحكمة الخاصة بطرد الأرواح الشريرة، ومزامير الخلاص .. الخ. ويبدو أن مجموعتنا الخاصة بالعهد القديم بما تشمله من أناشيد الثناء ومزامير داود وإساف وأناشيد الحج والمراثي جاءت من مجموعات أصغر. وليس ثم فارق كبير بين الأناشيد التي تم جمعها في اللفائف وتلك التي نجدها في العهد القديم؛ وليس ثم أى فارق يذكر بين أناشيد العهد القديم والأناشيد من خارج العهد القديم التي تم العثور عليها في قمران، ولا في طريقة إنشائها وجمعها ولا في استخدامها وتأويلها. ومن الواضح أن عملية جمع الأناشيد وتووينها والتي كونت كتابنا لم تكن قد انتهت بعد عندما كتبت لفائف البحر الميت.

ويضم السفر خمسة أجزاء، يخصص كل منها «لثناء الأبدى على يهوه». وتختتم المجموعة بخمسة أناشيد في الحمد أو أناشيد هاليويا (الحمد للرب). وهناك أكثر من عشرين أنشودة تبدأ بكلمات حمد أو تختتم بها: «هاليويا» «حياتي، الشكر ليهوه» «ليكن الحمد ليهوه» وما إلى ذلك. ومن الواضح أن سفر الأناشيد هذا ليس الوحيد الذي تم جمعه بموضوع الثناء للرب، بل إن عدداً من المزامير التي تم جمعها دونت للتعبير عن الاحتفال. ومن المهم لفهم المزامير أن استخدام موتيفة الحمد تؤدي وظيفة ثانوية تتمثل في ربط الموضوعات والمناقشات المختلفة وتأويلها في مجملها كأحد صور الثناء على الرب. وهناك ما يبرر القول بأن السفر ككل وبصورته الراهنة في العهد القديم كان يعد سفرًا لأناشيد الحمد. فهو مزموّر جماعة تعتبر نفسها هي المخاطب في تكرار عظة «احمد الرب».

وهذه العظة المكثفة تسمح لنا بالحديث عن صوت في هذه الأناشيد وعن جمهور مترابط ضمنى فيها. وليست هناك في المزامير أنشودة تنشد بصوت مختلف أو في سياق مختلف. ويتأكد هذا التوحد في صوت المزامير عندما ننظر إلى تأملات الكاتب

الضمنى عن الماضى. وهو ليس صوتاً من عقيدة بنى إسرائيل القدماء فى القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد أو يهوذا فى القرن الثامن أو السابع قبل الميلاد. وهو أيضاً ليس صوت جماعة هيكل تصور العديد من الباحثين أنها كانت موجودة فى أورشليم عزرا أو نحميا القصصية فى العصر الفارسى. وهذا الصوت الذى يدعو جمهوره إلى الثناء على الرب لا يستدعى صوراً من إسرائيل القديمة أو الأولى، بل من إسرائيل التى تطالعنا فى العهد القديم. والأناشيد تشير بالفعل إلى ماضٍ؛ وهى تتشدد فى سياق حاضر التراث. وهى الجماعة بذاتها والذى يرد ضمناً فى هذه الأناشيد هو أنهم من ذرية «بنى إسرائيل» ويتبعون طريق «إسرائيل الحق» التى لا تترك حقيقتها وواقعها تاريخياً أو عرقياً. بل تكمن فى تأمل التراث لاهوتياً وفلسفياً، وهو ما يتم إدراكه مجازاً. والإشارات العديدة إلى الهيكل وإلى الملك وإلى أفعال الرب فى الماضى ليست إشارات داخل ذاكرة الجماعة، بل إلى تراث الجماعة الأدبى. وبالنسبة للشواهد التى تقدمها المزامير نفسها، فواضعوها لا يعرفون عن «ماضيهم» كبنى إسرائيل أكثر مما نعرفه نحن من مطالعة الأدب الذى وصل إلينا.

وإن شئنا تحديد الجماعة الضمنية فى وضع سفر من الأسفار كالمزامير، فمن المفيد أن نعود مرة أخرى إلى لفائف البحر الميت. ومع أننا لا نستطيع بعد أن نربط هذه اللفائف بمستوطنة بعينها كقمران أو بجماعة بعينها، فإن أوجه التشابه بين المزامير الفريدة بهذه اللفائف وبين مزامير العهد القديم توحى بقوة بأن هناك جماعة تشبه تلك التى يشير العهد القديم إليها ضمناً أنشأت هذه النصوص أيضاً. كما أن هناك منظوراً ضمنياً مماثلاً فى نصوص العهد الجديد. وليس معنى هذا أن الجماعات المشار إليها ضمناً فى مجموعات النصوص الثلاث - المزامير ومزامير لفائف البحر الميت والعهد الجديد - كانت واحدة أو أنه كان هناك عدد محدود من مثل هذه الجماعات التاريخية. فالمشار إليه ضمناً هو منظور لاهوتى طائفى مشترك. وليس لدينا ما يبرر الظن بأن السمات الطائفية كانت تتنافس فيما بينها، ولو أنها جميعاً تقف ضد ما يمكن تسميته جماعة «العهد القديم»، أى تلك الجماعة الضالة المفقودة من أهل عهد إسرائيل القديم والتى دمرها يهوذا قبل ذلك بعدد بعيد. «العهد القديم» المجازى ليس نصاً أو شعباً كان له وجود. بل هو مفهوم لاهوتى سلبي أو مجاز أدبى.

وتساعد اللغة الطائفية المشتركة لمزامير العهد القديم ومزامير لفائف البحر الميت والعهد الجديد على إيجاد قطبية وتضاد بين «طريق الحق» و«طريق الحمقى». وليس ثم لبس بين المعرفة والجهل. فهذا الأدب برمته غارق فى هذه الطائفية والرفض الضمنى

«لطريق الخطاة» لدى بنى إسرائيل القدماء. وهذه الطائفة ترد ضمناً كلما عبر التراث عن تدينه وبقائه، وهو ما يتضح في أجلى صوره في شعر الحكمة بالزمورين الأول والثاني اللذين يمثلان معاً مادة الزامير اللاهوتية، فالصورة في الأبيات الافتتاحية قد رسمت بالأبيض والأسود في دلالة على طرفي النقيض في هذا التدين الطائفي:

«طوبى للرجل الذى لم يسلك في مشورة الأشرار وفي طريق الخطاة
لم يقف وفي مجلس المستهزئين لم يجلس. لكن في ناموس الرب مسرته
وفي ناموسه يلهج نهاراً وليلاً. فيكون شجرة مفروسة عند مجارى المياه
التي تعطى ثمرها في أوانه. وورقها لا يذبل وكل ما يصنمه ينجح»
(الزامير ١: ١-٣)

والتضاد الطائفي بين مشورة الأشرار ومسرة العهد القديم نجده أيضاً في سفر إرمياء (١٧: ٥-٨) حيث تستخدم تنويعاً مماثلة على هذا التناقض التراثي لتصوير يهوذا القديمة وهي على شفا الدمار أو السبي:

«ملعون الرجل الذى يتكل على الإنسان ويجعل البشر ذراعاً وعن
الرب يعيد قلبه، ويكون مثل العرعر في البادية ولا يرى إذا جاء الخير،
بل يسكن الحرّة في البرية أرضاً سبخة وغير مسكونة. مبارك الرجل
الذى يتكل على الرب وكان الرب متكلاً. فإنه يكون كشجرة مفروسة على
مياه وعلى نهر تمد أصولها ولا ترى إذا جاء الحر ويكون ورقها أخضر
وفي سنة القحط لا تخاف ولا تكف عن الإثمار»

ومن كان اعتماده على البشر ملعون في كلا النصين، أما من كان اتكاله على الرب فهو مبارك. والشجرة التي تتروى من المياه دائمة الخضرة والإثمار. وهي تقف في سفر إرمياء على النقيض من شجرة في الصحراء بلا ماء. ولوتيفة الصحراء هنا أهمية خاصة، حيث أنها تمثل صدق لموتيفة «الخراب والخلاء» اللذين سبقا الخليقة في سفر التكوين (١: ٢). وقد فسرت هذه الصحراء في سفر إرمياء (٤: ٢٢-٢٦) بأنها صحراء سبي بنى إسرائيل. ويتردد صدق الشجرة الدائمة الإثمار في سفر أيوب (١٤: ٧-٩). ويقارن مصير البشر بالرجاء في شجرة. فيعبر أيوب عن التضاد في العهد القديم الثابت بين أفعال البشر التي تؤدي إلى الموت والخراب وأفعال الرب التي تخلق حياة جديدة لإسرائيل جديدة:

«لأن الشجرة رجاء؛ إن قطعت تُخلف أيضاً ولا تعدم خراعيها، ولو

قَدُمُ في الأرض أصلها ومات في التراب جذعها فمن رائحة الماء تفرخ
وتنبث فروعاً كالغرس»

وتستمر هذه الفقرة من سفر أيوب بتضادها المشابه لتضاد الزامير: «أما الرجل فيموت ويبلى؛ الإنسان يسلم الروح فأين هو» إلخ، وأشعار التراث الفلسفي التي تطالعنا في الزامير وأيوب تعمل على ترسيخ مبادئ، في حين يطبقها الأنبياء على التراث القصصي. والمناقشة ككل موحدة بصورة تدعو للدهشة. ويطالعنا نفس التضاد بين ما هو إلهي وما هو بشري. وقصة الخلق في الإصحاح الأول من سفر التكوين هو المجاز الأصلي. فالخير هو ما يفعله الرب وحده؛ وهذا واقع حقيقي. والمدركون يتخفون سبيل الرب. أما ما يفعله الإنسان فهو على النقيض. فطريق الإنسان هو طريق الحمقى والأشرار. وكان هذا الطريق قد أدى ببني إسرائيل القدماء إلى الدمار والموت. ويمثل هذا التضاد مبدأ فلسفياً في مقدمة المزمور الأول.

ومجاز سبيل الحياة المتضادة الذي يرسخ هذا المبدأ الفلسفي ليس مبدأ تنفرد به العهد القديم؛ فهو مبدأ راسخ في أدب الحكمة في الشرق الأدنى القديم منذ بداية الألف الثانية قبل الميلاد على الأقل. وفي العهد القديم نجد تضاداً راسخاً وثابتاً بين نهج حياة شرير لا يقلح ونهج آخر خير ومبارك. ونهج الأشرار هو نهج الألم والشر؛ وهو سبيل الفجاءة وسبيل الإنسان وسبيل العنف والخطاة والحمقى وما إليهم. أما نهج يهوه فهو سبيل الروح وطريق الفرح والبرامة والتقوى والحكمة والحق والسلام والخير والحقيقة والقدسية والتواضع والحياة، إنه طريق صهيون. وهو نهج داود وسليمان. وهاتان السلسلتان من الموتيقات المتضادة ثابتتان ولا يتخطى التقسيم المجازي الخير والشر إلى أبيض وأسود. وطريق الشر هو طريق الأثمين والأشرار وسبيل الإنسان بينما طريق الرب هو سبيل الروح والحكمة. ويمكن القول إن «طريق الإنسان» ليس «طريق الرب» كمبدأ فلسفي. وعلى الرغم من تباين اللغة واستخدام عدة موتيفات، فليس هناك إدراك موحد للواقع تعبر عنه جميعاً. ويمثل هذا الإدراك من يتبعون حكمة كهذه بالاختيار بين شيئين. فهو مطلب طائفي ويوحى بالتعصب للقرار والاختيار. فالإنسان إما مع الرب أو ضده، مع الشريعة أو ضدها.

وإدراك هذا السياق اللاهوتي للزامير يوحى بأن من جمعوها يفسرونها في سياق تعليمي وديني. وهذه الموارث الموجهة فكرياً كلاهوت الطريق يتم التعبير عنها بوضوح في تركيز الزامير على مكانة العهد القديم: «التعليم» أو «الشريعة». فالمرء يجد «في ناموس الرب مسرته وفي ناموسه يلهج نهجاً وإيلاً». ويكرس الإنسان نفسه لتدريس

العهد القديم بلا حدود. وهذا أيضاً يضع الشريعة في تضاد مع إسرائيل القديمة ويعبر عن إسرائيل الجديدة. ويقدم لنا سفر يشوع (٨: ١) تنويعاً قصصية على مبدأ المزامير:

«لا يبرح سفر هذه الشريعة من فمك. بل تلهج فيه نهاراً وليلاً لكي تتحفظ للعمل حسب كل ما هو مكتوب فيه. لأنك حينئذ تصلح طريقك وحينئذ تفلح»

ويضع إنجيل متى لاهوت الطريق هذا في أعلى مكانة في تعاليم يسوع في سياق خطبته على الجبل (متى ٥: ٢-١٢): «طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات» إلخ. ويعدد متى ثمانية سبل إيجابية في الشريعة الأولى قبل أن يختم بطريق سلبي ثلاثي كرد فعل مضاد:

«طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات. طوبى للحزانى لأنهم يتمزقون. طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض. طوبى للجياع والعطاش إلى البر لأنهم يشبعون. طوبى للرحماء لأنهم يرحمون. طوبى للأنقياء القلب لأنهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون. طوبى للمطرودين من أجل البر لأن لهم ملكوت السموات. طوبى لكم إذا عيروكم وطردوكم وقالوا عليكم كل كلمة شريرة من أجل أنكم كنتم بغيرهم. افرحوا تهللوا لأن أجركم عظيم في السموات. فإني هكذا طردوا الأنبياء الذين قبلكم»

أما إنجيل لوقا (٦: ٢٠-٢٦) فيقدم تنويعاً أخرى ولكن بتوازن دقيق بين أربعة سبل إيجابية وأربعة أخرى سلبية. وهناك نص مهشم (4QBeatitudes) من قمران يقدم قائمة ثمانية معاكسة من السبل الإيجابية والسلبية المتضادة. ويشبه حب الإنسان للتوراة فيها بحبه لامراته.

والعهد الجديد صريح تماماً في اشتراكه مع العهد القديم في لاهوت الطريق. وهو ما يتضح من القصة التي وردت بالإصحاح ١١ من سفر متى عن يوحنا المعمدان حيث يستشهد يسوع بأشعيا في تصويره ليوحنا بأنه «أفضل من نبي؛ فإن هذا هو الذي كُتِبَ عنه «ها أنا أرسل أمام وجهك ملاكك الذي يهيئ طريقك قدامك». وطريق يسوع في إنجيل متى بأكمله هو طريق الرب. وتبدأ القصة بتساؤل يوحنا: «أنت هو الآتي؟». ويحمل يوحنا يسوع على الإجابة بتقديم ستة أمارات على لاهوت الطريق والانتهاه بتحذير: «العمى يبصرون والعرج يمشون والبرص يطهرون والصم يسمعون والموتى يقومون والمساكين يبشرون. وطوبى لمن لا يعثر في».

وفى ختام القصة (١١: ١٦-١٧) يقدم متى حكاية درامية تفسر هذا اللاهوت يشبه تفسير إرميا بتصوير مسرحى لسقوط بنى إسرائيل. ويتبع «هذا الجيل» فى نظر متى طريق بنى إسرائيل القديما:

«ومن أشبه هذا الجيل. يشبه أولاداً جالسين فى الأسواق ينادون إلى أصحابهم ويقولون زمناً لكم فلم ترقصوا! نحنا لكم فلم تلتطموا»

وهناك عدة تنويعات على «طريق الحق والصلاح» وأهمها تلك التى تدور حول المعلم العظيم والمحبيب. وثراء هذه الشخصية المعروفة يساعد على إدراك أهمية دورها التعليمى. فتقدم المزامير لاهوت الطريق فى سياق التدين: فى أناشيد الصمد وصلوات التأمل. وتضفى القصص والأناشيد التى تدور حول المعلم المحبوب على هذا السياق مسحة تعليمية. وتقدم المسرحية الأدبية التخبير فى لاهوت الطريق فى صورة حكماء أو «معلمين للصلاح» كسليمان فى سفر الجامعة أو يشوع بن سيرا فى سيراخ أو «معلم الصلاح» المجهول فى لفائف البحر الميت. ولدينا أيضاً معلمو العهد القديم: موسى ويشوع وعزرا ويسوع، ومعلمو العهد المتجدد كيوشيا وعزرا ويسوع. وهم جميعاً يمشرون بصورة أو بأخرى بطريق الحق والعهد القديم.

ويعد موسى الذى توصف توراته بأنها تعاليم الرب أفضل مثال بين هذه الشخصيات فى العهد القديم على التعبير عن لاهوت الطريق. فتعاليمه ليست من عنده. فهو يؤدى دور الأبكم، فلا يتكلم، ولا يريد أن يقود. فيكسر ألواح الوصايا العشر فى حماة غضبه ويتبع سبيل العصيان. أى أنه مجرد إنسان، وتعاليمه هى تعاليم الرب. وعلى الطرف المقابل، يتم تصوير عزرا فى سفر عزرا (٧-٨) ككاتب معلم وقاضٍ عظيم يعلم الأمة كلها «توراة رب السماء». ويمثل عزرا موسى آخر على طريقة سفر الخروج (١٨)، فهو الممثل الأمثل للتوراة الشفافية. وهناك قصة تلقى بنى إسرائيل الجدد التوراة فى سفر نحemia (٩) وتصور شخصاً يسمى عزرا يتلو العهد القديم على الشعب. وهذه هى العهد القديم المكتوبة. ويتضح فى إعادة الصياغة المقدمة لتلاوته أن أسفار موسى الخمسة باعتبارها العهد القديم هى مادة السرد. وتؤدى مسرحية دور المعلم وإضفاء الطابع التاريخى عليها كما نرى فى تشريعى موسى وعزرا إلى تطور قصصى يشبه فى حجمه ومغزاه تطور قصص أسفار صموئيل والملوك. وتضفى هذه القصص على لاهوت الطريق طابعاً إيجابياً وسلبياً فى آن، فالملك شاول الذى كان يعتبر نفسه ملكاً صالحاً أخفق فى شئ واحد، ألا وهو تنفيذ مشيئة الرب، فأتخذ وضعاً مناقضاً لداود المخلص الجديد الذى يمثل بصلاته فوق جبل الزيتون فى سفر صموئيل

الثاني (١٥) الشخص التقى بدعائه بأن تكون مشيئة الرب هي النافذة لا مشيئته هو. والتضاد بين طريق يهوه وطريق الأشرار يسود سفرى الملوك تماماً: سليمان وزوجاته، أخاب وإيليا. ويتراجع مصير بنى إسرائيل بأكمله إلى مجرد إيضاح لشرور «طريق يربعام».

ويفسح دور المعلم المحبوب مكاناً لتنويعه مماثلة، وهي المعلم كمؤسس لجماعة من بنى إسرائيل الجدد. ويعد عزرا ويسوع أفضل مثالين معروفين لهذه الشخصية، إلا أن النمط كان قائماً بالفعل ويتمثل فى موسى مع بنى إسرائيل فوق طور سيناء. ونجده مرة أخرى فى نور يشوع باعتباره أول معلم لطريق العهد القديم فى سفر يشوع (١: ٧-٩). ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بموتيفات الرحيل عن القفار والعودة من السبى والمجئ إلى الأرض الموعودة ودخول «مملكة الرب». وفى غير العهد القديم نجد «معلم الصلاح» فى عهد دمشق وهو شخصية أنقذت البقية التائبة من الدمار ليؤسس إسرائيل جديدة كعزرا. وهو المعلم الذى يقود الشعب على «طريق قلب الرب»:

«عندما تذكر (الرب) العهد الأول، أنقذ بقية من بنى إسرائيل ولم يسلمهم للدمار. وفى لحظة الغضب وبعد ثلاثمئة وتسعين سنة من تسليمهم ليد نبوخذنصر ملك بابل، زار بنى إسرائيل وأنبت منهم ومن أهارون نبتة لكى يمتلك أرضه ويسمن بنتاج أرضه الطيب. وأدركوا خطيتهم وعرفوا أنهم كانوا أثمين؛ ولكنهم كانوا كالعميان وكمن يتلمس طريقه على مدار عشرين سنة. وبارك الرب أفعالهم لأنهم سعوا إليه بقلوب سليمة وأوجد لهم معلماً للصلاح ليقودهم إلى طريق قلبه»^(١)

والطريقة التى يتم بها إصفاء الطابع الرومانسى والمثال على هذه الشخصية تتبع أحد صور مسرحة السرد. ويتحول التركيز على المعلم كنموذج إلى أحد أشكال سير القديسين. فيمكن السير فى طريق الصلاح والحقيقة بالإصفاء للمعلم وطاعته واتباعه فيما يتبع نمط استخدام المزامير لداود. وسرعان ما يخرج بنا هذا التفسير من السياق الأدبى ويدخلنا فى السياق التاريخى. والمجتمعات التى قرأت هذه الموروثات اتخذت من هذه التقوى نموذجاً خاصاً لها، وهو ما اتخذ شكل أسلوب حياة.

(١) الترجمة هنا من تنقيح المؤلف لمارتينيز F. Garcia Martinez, The Dead Sea Scrolls Translated (Brill, Leiden, 1994), p. 48.

٣. الحياة الجديدة والبحث

إن حب العهد القديم الذي يحث عليه المزمور الأول وتنوعته المائلة في افتتاحية سفر يشوع يدعيان مجموعتين مستقلتين من الموتيقات حول مجاز شجرة غرست على ماء، فهي تحيا وتثمر. والشجرة تجد رعاية فائقة. وهي تقف في جنتها ويستانيها الإلهي يهوه. وأصداء قصة الجنة وشجرة الحياة في وسط بستان ينبع منه ماء الحياة ويتدفق في أنهار العالم الأربعة تُسمع في تنويعات العهد القديم على هذا المجاز.

كما يشارك المزمور ٩٢ (١٢-١٤) في هذه المجموعة الأدبية حول شجرة الحياة ويردد أناشيد بستان المحبوب التي تطالعا في نشيد الأنشاد. «الصديق كالنخلة يزهر كالأرز في لبنان ينمو. مغروسين في بيت الرب في ديار إلها يزدهرون. أيضاً يثمرون في الشبية»^(٧) يكونون دساماً وخضراً». وفي المزمور ٥٢: ٨، ينشد المنشد نفسه على لسان هذه الشجرة المجازية: «أما أنا فمثل زيتونة خضراء في بيت الله؛ توكلت على رحمة الله إلى الدهر والأبد».

ويتبين أن هذه ليست مجازات منعزلة، بل مجموعة مترابطة من الموتيقات تعكس جدلاً لاهوتياً ضمنياً عندما نلاحظ الصور المختلفة التي يتخذها الطريق السلبي. ونجد أنفسنا في عالم مترابط منطقياً من الصور المتضادة. فالصحراء القاحلة تتناقض مع البستان المثمر. وتقارن الشجرة المروية المثمرة بموتيقتي القش الجاف وشجيرة البرية. وطريق الرب وطريق الإنسان وصور الحياة وتجدد الحياة كلها بدائل الموت. وهو ما نراه بالفعل في نفس هذين المزمورين (٥٢ و٩٢). وقبل إنشاد الأبيات التي تحمل مجازات الشجرة الطيبة في كلا المزمورين، نجد موتيقاتها المتضادة. ومع أن الأبيات في المزمور ٥٢: ٢-٤ تتحدث صراحة عن يتحدثون عن الشر ويخططون له، فإن البيت الخامس يوضح أن المجاز الضمني للشجرة بأرضها المثمرة يعد محورياً بتضاده مع الصحراء: «يهدمك الله إلى الأبد، يخطئك ويقطعك من مسكنك ويستأصلك من أرض الأحياء». كما يشكو المزمور ٩٢: ٦ عدم إبراك أعداء يهوه. إلا أن هذه الصورة الفكرية لطريق الأشرار تستدعي تشبيهاً بعشب ما أن ينمو ويزدهر حتى يهلك إلى الأبد (٩٢: ٧).

وفي حين يتجه هذا النوع من القراءة اللاهوتية للتراث إلى إضفاء الصبغة التاريخية على مفهوم طائفي للعالم في قصص إسرائيل القديمة، فهو يظهر أيضاً في

(٧) ولدينا هنا صدى لقصة إبراهيم (انظر التكوين ١٨ خاصة ١١-١٤) حيث يعد الآباء المؤسسون نماذج للموت الطريق.

خطاب استفزازي. فيبدو كأحد صور الوعظ ويتحول إلى لاهوت عملي. وقراءة التراث تدعو الجمهور المتلقى إلى طريق حياة يعاش. وأمثلة العهد الجديد على ذلك عديدة وتعبّر عن مجاز المعلم بأنه «الطريق والحقيقة والنور» وهو ما يحث من يعتبرون أنفسهم حواريه على السير على هده. وترتكز القصص نفسها على الوظيفة الثابتة للعديد من تنويمات العهد القديم الأقدم في هذه المناقشة. ويقدم لنا سفر أشعيا ٦: ٨-١٣ مثالاً واضحاً على استخدام التراث بهذه الصورة. والصوت الذي نسمعه في افتتاحية المشهد هو صوت النبي:

«سمعتُ صوت السيد قائلاً من أرسل ومن يذهب من أجلنا. فقلت هاتذا أرسلني. فقال اذهب وقل لهذا الشعب اسمعوا ولا تفهموا وأبصروا إبصاراً ولا تعرفوا. غلظ قلب هذا الشعب وثقل أذنيه واطمس عينيه لئلا يبصر بعينه ويسمع بأذنيه ويفهم بقلبه ويرجع فيشفى. فقلت إلى متى أيها السيد. فقال إلى أن تصير المدن خربة بلا ساكن والبيوت بلا إنسان وتخرّب الأرض وتقفّر. ويبعد الرب الإنسان ويكثر الخراب في وسط الأرض، وإن بقي فيهما عشر بعد فيعود ويصير للخراب ولكن كالبطمة والبلوطه التي وإن قطعت فلها ساق يكون ساقه زرعاً مقدساً»

لاحظ التكنيك المستخدم في خلق هذا المشهد التنبؤي. وتشتمل الافتتاحية ضمناً على سياق أسطوري كافتتاحية سفر أيوب. فهناك مجلس إلهي يتخذ مكانه على مبعده سماوية من عالم البشر ويؤدى «السيد» الإلهي فيه دور المعلم المضاد يفكر في طريقة يمنع بها تعاليمه من أن تتبع على الأرض. وهنا أيضاً يؤدى أشعيا دور النبي المضاد. فهو مفرط في شغفه لا كإرمياء أو موسى ممن يسيطر الرب على أقدارهم. فأشعيا يريد أن يوصل الرسالة. وهو هنا صورة مرآة لنقيضه يونان الذي لجأ إلى البحر هرباً من تولى مهمة مماثلة إلى نينوى. ونفس مفهوم الواقع نجده في كلتا القصتين، وهو أن الرب هو المهيمن وهو الذي يقدر الأقدار. أما دور يونان فهو دور النبي الناجح في العهد القديم، حيث تؤدى دعوته إلى توبة نينوى. ويمثل أشعيا صورة هزلية لأنبياء الماضي. فهو يعظ بحيث لا يسمعه الناس أو يروونه أو يفهمونه فلا يتوبون ولا يكتب لهم الخلاص. و«رب» أشعيا له السيطرة الكاملة في هذا المشهد كيهو في قصة الخروج حيث يقسى قلب الفرعون. فيصبح النبي كإرمياء في استعجاله لخلاص بني إسرائيل، ويسأل: إلى متى؟ طالما بقيت غربة الإنسان عن الأرض في سفر التكوين، وهي غربة لا تنتهى إلا بموتنا حيث يلتئم الشمل من جديد، لأن رب أشعيا يجيب قائلاً: عندما

يموتون جميعاً، عندما تصير الأرض خراباً مرة أخرى. بقية تائبة؟ حتى هذه الصورة التي تبثت الأمل مرفوضة. وإن قدرت النجاة للعشر فهم أيضاً هالكون. ويتحول رجاء الشجرة الذي بدا واعداً في سفر أيوب إلى جذع ميت. وفي ظلمة اليأس هذه، يسمع الشاعر أخيراً بظهور «زرع مقدس».

لا شك في صعوبة اللاهوت المقدم هنا وفي قتامة. فإسرائيل القديمة بانبياؤها تنتمي إلى طريق الإدراك الإنساني. وهي لا تصل إلى شيء وهي بلا أي معنى. فالحقيقة كلها ملك للرب، فهي ما يشاء وهي ما يفعل. وشعب أشعيا - إسرائيل وأورشليمه - هو شعب ضائع كتب عليه الموت. ومنظور النص هو منظور بني إسرائيل؛ منظور خرج من الماضي و«جذعه الميت». ويدور المشهد من منطلق الحكمة ووظيفته إدراك الماضي. وما يفعله النبي وما فعلته إسرائيل القديمة من توبة وعدم توبة كلاهما سواء. وتحول رسالة النبي دون الإدراك. فكانت مشيئة الرب أن يهلك هذا الشعب حتى يكون هناك «زرع مقدس». والموتيفتين اللتين تجتمعان هنا مغزاهما، وهما الدمار والترحيل. وليس ثمة بقية تائبة هنا. وصورة الصحراء تستدعي شمالية الدمار الذي حاق بسدوم. ومجاز الشجرة بما يحمله من رجاء يعالج بسخرية لاذعة. ويعود الشاعر إلى موتيفة اليأس: شجرة مقطوعة أو جذع أشعيا الميت.

ومع أن سفر أشعيا (١٠: ١٨-٢١) سيجمع موتيفة جذع إسرائيل الميت مع مجاز البقية التائبة التي تؤدي إلى قيام إسرائيل الجديدة،^(٢) فالشاعر في الإصحاح السادس من نفس السفر لا يتعامل مع موتيفة بقاء ولا مع توبة تؤدي إلى الخلاص. والموتيفات السائدة هي موتيفات قدر مختلف قدره الرب. وتعالج تجدد الحياة والبعث. وإنكار الرجاء مؤكد وضروري. وحياة إسرائيل الجديدة هبة خالصة. والدمار الكامل لإسرائيل القديمة من متطلبات المجاز، وليس ثمة بقية. ومع ذلك يبقى جذع. وإعلان «بقية» ميتة بلا قيمة كهذه «زرعاً مقدساً» مقصود لإثارة الدهشة. ووظيفة المجاز هي نفس وظيفة الطفل الذي هو «ليس شعبي» في سفر هوشع (١: ٨). إنه ذلك الطفل الميئوس منه الذي يسمع الكلمات في سفر هوشع (٢: ٢٣): «أنت شعبي» وهذا الطفل هو الذي «يقول أنت إلهي». ومحور الاهتمام في لاهوت الطريق هذا ليس هو ما حدث أو لم يحدث لإسرائيل القديمة. فإسرائيل القديمة ليست سوى مصدر للمجازات القوية. إنها

(٢) مجاز إسرائيل الجديدة كبقية تائبة يبدو في أوضح صوره في نصوص الوعد ضمنى كما في سفر عاموس (٥: ٢-٤): «المدينة الخارجة بالف يبقى لها منه، والخارجة بمئة يبقى لها عشرة من بيت إسرائيل. لأنه هكذا يقول الرب لبيت إسرائيل اطلبوا قتحوا».

الاستجابة للإله الذى هو بذرة لاهوت الطريق ومقصده وليست حكماً - تاريخياً أو لاهوتياً - على أحداث الماضى. فيتحول «جذع ميت» إلى «زراع مقدس» كما أدى خراب القفار وخلقها إلى الخلق فى سفر التكوين (١: ٢). والموضوع من الموت إلى الحياة. ويمكن البعث فى رحلة الروح. والشاعر يسمي إلى مثل هذا التضاد المجازي عن عمد. فشجرة الموت المجازية فى ظلال قصة الجنة تصير هي شجرة الحياة. كما يعود الشاعر إلى الشجرة التى سد عليها سيف الكروبيم السحري الطريق فى الإصحاح الثالث من سفر التكوين. ويعد سفر أشعيا تفسيراً استطرادياً للتراث: فشجرة الموت هي ماضى إسرائيل. وتحول شجرة الرجاء - شجرة الحياة - إلى جذع ميت أو بقية لا قيمة لها. جذع ينبت حياة جديدة في يأس أيوب من كل ما هو إنساني: «لأن للشجرة رجاء؛ إن قطعت تُخلف أيضاً ولا تعدم خراحيبها» (أيوب ١٤: ٧-٩). وأين رجاء شجرة أيوب؟ ليس فى الشجرة. وفى سفر أشعيا يقطع الآشوريون الشجرة. وفى سفر إرميا يقطعها الجيش البابلي. ولكن مع ذلك، ينبت الرجاء من جديد، فتسمى الجنود إلى الماء ويأتى الماء بالحياة. وفى هذا المجاز الدينى عن الرحمة الإلهية يسكن الرجاء فى اتباع «طريق الرب». وليس هناك جذع ميت. فكما يصل ماء الفضل الإلهي إلى الجنود تصبح الشجرة كشجرة حديقة الفرس وهي تمثل وعى إسرائيل جديدة بذاتها فى سفر إرميا.

وتستخدم القصيدة فى سفر أيوب (١٤: ٧-١٥) نفس هذا المجاز وتصل إلى حل مماثل. ويتم التعبير عن قسوة الحياة الإنسانية فى معاناة شخصية أيوب الذى يتضرع إلى ربه الصامت. وهي حياة أسوأ من الموت: «لبيتك تواريني فى الهاوية وتخفيني إلى أن ينصرف غضبك وتعين لي أجلاً فتذكرني». ويقول أيوب: «إن للشجرة رجاء». ولكن هل للإنسان رجاء؟ وفى عبارات قليلة يرسم واضح سفر أيوب صورة لتجدد الحياة. بعث على أساس من الرجاء الدائم التجدد الكامن فى الجذع الميت لكل شجرة. وكما فعلت إسرائيل إرميا، يتوارى إلى أن ينصرف غضب الرب. ويثق أيوب فى تجدد الحياة: فيطرح سؤاله بوضوح: «إن مات رجل أفيحيا؟». وفى هذا التجسيد تتخذ شخصية أيوب إمكانات جديدة كنموذج تقى للصبر: «كل أيام جهادى أصبر إلى أن يأتى بدلى». فهناك رجاء لمن يتمسك بطريق يهوه. فتعبر مثل هذه النصوص عن اللاهوت الذى يشكل أساس مجموعة من الأنماط الدرامية والصور التاريخية.

وتساعد التعبيرات والموتيفات المستخدمة فى وصف طريق الشر على تعميق تيمة الحياة الجديدة والبعث. فعلى النقيض من سمات الحياة التى تعطيها الشجرة الواقفة

على ماء، تقدم لنا مقدمة المزمور الأول صورة قشر تظهر من جديد في المجاز الشهير لفصل القمح عن قشره. فالأشجار كعصافاة تذروها الريح. ومن يسكرون في طريق العهد القديم راسخة أقدامهم؛ أما من يتخذون طريق الأشجار فتذروهم الريح. وهناك شكل درامى آخر لهذه الموتيفة نجده في المزمور ٣٥: ٤-٦ حيث يتم تقديمه كأشودة يتغنى بها داود:

«لِيَخْزَ وَيَخْجَلَ الَّذِينَ يَطْلُبُونَ نَفْسِي. لِيَرْتَدَّ إِلَى الْوَرَاءِ وَيَخْجَلَ
الْمُتَفَكِّرُونَ بِإِسَاتِي. لِيَكُونُوا مِثْلَ الْعَصَافَةِ قَدَامَ الرِّيحِ وَمِثْلَ الْوَرْدِ
دَاخِرِهِمْ. لِيَكُنْ طَرِيقُهُمْ ظُلَامًا وَزَلَقًا وَمِثْلَ الْوَرْدِ طَارِدُهُمْ»

وتتخذ الصورة الدينية التي تصور الأشجار كعصافاة أمام الريح الإلهية شكلاً ميثولوجياً كاستخدام شخصية داود في العهد القديم. ويلعب ملاك يهوه دور حامى الأتقياء ومطارد المارقين. وهو دور سيطالعهنا فيما بعد في المزمورين ٢ و٨ حيث تلعبه شخصية ميثولوجية لداود كمسيح مخلص. أما هنا فصلاة داود الافتتاحية في المزمور ٣٥ هي التي تفتح الخيال الشعري للمعركة المجازية: «خاصم يا رب مخاصمي، قاتل مقاتلى ... واشرع رمحاً وصد تلقاء مطاردى». ولكن حتى هنا تظل القصيدة مسرحية لمعركة دينية شخصية: «قل لنفسى خلاصك أنا».

وبينما يعطى المزمور ٣٥ للمجاز سياقاً داخل حكايات معارك داود القصصية والميثولوجية على السواء، فإن هناك نمطاً آخر لمسرحية نفس هذه الحكايات يطالعهنا في سفر إرميا (٢٣: ١٢) حيث نجد أن العدو هو الذى يتشكل فى قصة المصير الذى يعلنه إرميا للأنبياء والكهنة الأشرار: «لذلك يكون طريقهم لهم كمزالق فى ظلام دامس فيطربون ويسقطون فيها».

كما نرى تنوعاً مزدوجاً على نفس هذا النمط الدينى الخاص بتحويل الأمثال إلى قصص وإضفاء أشكال خيالية على «أعداء» الرب فى القصيدة التى جمعت فى سفر أيوب ٢١: ١٧-٢٦. ففي الفقرة ١٨، يتغنى الشاعر بأن الأشجار «كالتين قدام الريح وكالعصافاة التى تسرقها الزوبعة». وكما يتساعل الإصحاح ١٤ عن الأمل فى البعث المتضمن فى مجاز شجرة، فإن الإصحاحين ٢٠ و٢١ من سفر أيوب يتساعلان عن حقيقة لاهوت الطريق. ويتصل ذلك بمصير الأشجار. أولاً، يعلم صوفى أيوب الحكمة من هذا اللاهوت. والنص بذلك يعكس بلاغة الأنبياء والمزامير:

«أما علمت هذا من القديم منذ وضع الإنسان على الأرض: أن هتاف

الأشجار من قريب وفارح الفاجر إلى لحظة ... كالحلم يطير فلا يوجد
ويُطرد كطيف الليل ... السموات تعلن إثمه والأرض تنهض عليه. تزل
غلة بيته، تهراق في يوم غضبه. هذا نصيب الإنسان الشرير من عند الله
وميراث أمره من القدير» (أيوب ٢٠: ٤-٥، ٨، ٢٧-٢٩)

يضع الكاتب على لسان أيوب الرد بسؤال بسيط يتحدى التدين الراسخ لأسلافه
ومفهومهم عن المقدسات:

«لماذا تحيا الأشجار ويشيخون نعم ويتجبرون قوة ... وليس عليهم
عصا الله ... يقضون أيامهم بالخير ... كم ينطفئ سراج الأشجار ... أو
يكونون كالتبن قدام الريح» (أيوب ٢١: ٧، ٩، ١٢، ١٧، ١٨)

وهنا يتساءل أيوب عن الثوابت اللاهوتية. وصوفر هو الذي يعبر عن الاستخدام
الأمثل لهذا المجاز في العهد القديم. وتصور الزامير أعداء الرب وأعداء داود وأعداء
الدين. ويصف إرميا بنى إسرائيل وأورشليم القديمتين بالشر ولذا فقد كتب عليهم
الهلاك. وبذلك فكلاهما يمثل حقيقتى اللاهوت الراسختين. إلا أن أيوب يشكك في هذه
الثقة، وتحديه للإيمان الراسخ رداً على ترديد صديقه صوفر لهذا اللاهوت يؤكد كذب
تشبث صديقه بعقيدته: «كيف تعزوني باطلاً وأجوريتكم بقيت خيانة» (أيوب ٢١: ٢٤).
فلاهوت العهد القديم ليس لاهوت حقائق؛ بل هو نهج للتأمل النقدي. إنه تعلم وحوار.
وفي سفر أيوب الذي يبدأ برهان بين يهوه والشيطان على ما إذا كان أيوب سيسلك
طريق الرب أم لا، يصل هذا الحوار إلى ذروة نقدية عالية.

واستخدام السرد في العهد القديم في إضفاء شكل درامي على هذا التدين لا
يسمح للقصة بفصل المناقشة عن سياقها الحقيقي في هذا الحوار الفلسفي الأكبر،
وهو ما يتضح عندما ننظر إلى الطريقة التي يخلط بها هوشع المجازات الخاصة
بالأشجار باعتبارها زائلة بموتيفتي ندى الصبح والعصافة في سهب الريح، ويردها
(١٣: ٢-٣) في وصفه لإفرايم في إسرائيل القديمة:

«والآن يزددون خطية ويصنعون لأنفسهم تماثيل مسبوك من فضتهم
أصناماً بحذاقتهم كلها عمل الصنائع ... ذابحو الناس يقبلون العجول.
لذلك يكونون كسحاب الصبح وكالندى الماضى باكراً. كعصافة تُخطف
من البيرد وكبخان من الكوة»

ولا سبيل لتفادى المعانى الضمنية المخيفة للكوة كتعبير عن الغضب الإلهي. وهي

المرة الثانية التي يتخذ فيها هوشع هذه المجموعة من الموتيقات. ففي ٦: ٤-٥ يستخدمها هوشع لوصف أساس رفض يهوه القاطع لإسرائيل ويهوذا القديمتين:

«ماذا أصنع بك يا أفرايم. ماذا أصنع بك يا يهوذا. فإن إحسانكم كسحاب الصبح وكالندى الماضى باكراً. لذلك أقرضهم بالأنبياء أقتلهم بأقوال فمى والقضاء عليك كنور قد خرج»

ولا ينبغي أن تغيب عنا المعانى الضمنية الفكرية لهذا التعليق على يهوذا وبماز أفرايم الموعود. فهي ليست إشارة إلى أمم الماضى، بل إلى النص والتراث الحاليين. وهي ليست سيوفاً آشورية وبابلية تلك التي تعاقب على مثل هذا الكفر، بل أسلحة الفكر والكلمة. وليس مصير الشعب الترحيل عن الأرض المعرضة للخطر ولا هو سبى أجنبى. فقد كتب على يهوذا وأفرايم أن يفتريا عن قدرهما فى نور التاريخ.

وهناك مجموعة كبيرة من الموتيقات متضمنة هنا حيث نعود إلى مجازى النور والماء الإيجابيين المرتبطين بالحياة والبعث. والحكم اليائس المتناقض على كل من يهوذا وأفرايم هو الذى يحمل المعانى الضمنية لتنويعه على نقد أيوب. وقد كتبت هذه الفقرة من سفر هوشع رداً على الفقرة الافتتاحية للسفر السادس وبصوت تقى واتقى:

«هلم نرجع إلى الرب لأنه هو افترس فيشفينا. ضرب فيجبرنا.
يجيبنا بعد يومين. فى اليوم الثالث يقيمنا فنحيا أمامه. نعرف فلننتبج
لنعرف الرب. خروجه يقين كال فجر. يأتى إلينا كال مطر. كمطر متأخر
يسقى الأرض» (هوشع ٦: ١-٣)

وهل سيكون ليهوذا وأفرايم الرجاء الذى وعد به أيوب وإرمياء والمزامير فى مجاز الشجرة وفى وعد الزرع المقدس عند أشعيا؟ وأين المجرى المائى الذى تقف عنده شجرة الحياة بالمزمور الأول؟ بسفر أيوب، يقف هوشع على الجانب النقدى من هذا النقاش. فهو يرفض غطرسة كل من يهوذا وأفرايم وثقتهم فى أنهما يعيشان فى حضرة الرب. فسفر هوشع لا يقف هنا مع سفر أيوب وحسب، بل مع موتيقة التوبة فيه ويتوافق أيضاً مع سفر يونان ٢: ٩-١٠ والمزمور ٧١: ٢٠ وصموئيل الأول ٢: ٦. والخلاص يأتى من يهوه وكما يتمناه. ويعود بنا هوشع إلى مفهوم العهد القديم المحورى عن الله والذى يتلخص فى أن مشيئته هى كل شئ. إنه دعاء داود وعيسى فوق جبل الزيتون؛ وهو دعاء يونان فى بطن الحوت؛ وهو دعاء حنا. وليس هذا شيئاً يعطى المرء الثقة. فليس ثم أمان ولا يقين هنا.

ولا شك أن أكثر النصوص إغراقاً في الخيال من بين تلك التي تدور حول قيمة الحياة الجديدة والبعث هو القصة الكونية لرحلة حزقيال الرهيبة إلى وادي الموت (حزقيال ٣٧: ١-١٤). فتأخذ يد يهوه بحزقيال إلى وادٍ تتكس فيه الرفات وتطوف به بينها. وهي رفات جافة، وبالتالي يطرح يهوه سؤال أيوب على حزقيال: «أتحيا هذه العظام؟». فيجيب حزقيال بأنه ما من أحد يستطيع الإجابة على هذا السؤال سوى الرب. فيأمر يهوه حزقيال بالتنبؤ على هذه الرفات:

«أيتها العظام اليابسة اسمعي كلمة الرب. هكذا قال السيد الرب لهذه العظام. هاأنذا أدخل فيكم روحاً فتحيون. وأضع عليكم عصباً وأكسيكم لحماً وأبسط عليكم جلداً وأجعل فيكم روحاً فتحيون وتعلمون أني أنا الرب. فتنبأت كما أمرت، وبينما أنا أتنبأ كان صوت وإذا رَعَشُ فتقاربت العظام...» (حزقيال ٣٧: ٤-٧)

وبعد أن عادت الرفات للحياة ووقفت كأنها جيش كبير، يشرح يهوه لحزقيال أن هذه الرفات كانت شعب إسرائيل الذي قال: «بيست عظامنا وملك رجائنا. قد انقطعنا» (حزقيال ٣٧: ١١). ثم يأمر حزقيال بالتنبؤ مرة أخرى:

«لذلك تنبأ وقل لهم هكذا قال السيد الرب. هاأنذا أفتح قبوركم وأصعدكم من قبوركم يا شعبي وأتى بكم إلى أرض إسرائيل. فتعلمون أني أنا الرب عند فتحي قبوركم وأصعدي إياكم من قبوركم يا شعبي. وأجعل روحي فيكم فتحيون وأجعلكم في أرضكم...» (حزقيال ٣٧: ١٢-١٤)

وأنفاس يهوه في قصة الجنة هي التي تحيل تمثال الإنسان الطيني نفساً حية (التكوين ٢: ٧). إنها الروح الإلهية في المزمور ١٠٤: ٢٩-٣٠: «تنزع أرواحها فتموت وإلى ترابها تعود؛ ترسل روحك فتخلق وتجدد وجه الأرض». وعندما يضع الكاتب على لسان يهوه أنه يعيد إسرائيل شعبه من قبورهم، فهو يردد نفس موتيفة تنويعاً أكثر تاريخية لعودة من سبي من الإصحاح السابق (٣٦: ٢٤): «وأخذكم من بين الأمم وأجمعكم من جميع الأراضي وأتى بكم إلى أرضكم». ويدل الجمع بين هاتين التنبؤيتين في سفر حزقيال على نظرة التراث إلى العودة من السبي كبعث. ويتم التعبير عن تجدد الحياة في إسرائيل الجديدة من خلال مجاز لطفل حديث الولادة. فإسرائيل الميتة تحيا من جديد.

وهذا المجاز يخدم غرض التقوى من منظور لاموت الطريق في المزمور ٣٠ حيث

يصبح البعث هو الموتيفة السائدة في المزمور كله، وتتلخص في الإعلان الواضح في الفقرة ٣: «أصعدت من الهاوية نفسي، أحييتني من بين الهابطين في الجب». والمزمور بتقديمه لما يقرب من ثمانى عشرة تنويعاً على هذه الموتيفة يمكن تسميته بحق «مزمور البعث».

ونود أن نختم مناقشتنا لنصوص البعث في العهد القديم بإشارة إلى سفر دانيال ١٢: ١-٣. فهذه الفقرة توضح المجاز بالجمع بين مفهوم لا تاريخي للسبى وبين التخيير الذى يفرضه لاهوت الطريق:

«وفى ذلك الوقت يقوم ميخائيل الرئيس العظيم القائم لبني شعبك ويكون زمان ضيق لم يكن منذ كانت أمة إلى ذلك الوقت وفى ذلك الوقت ينجى شعبك كل من يوجد مكتوباً فى السفر. وكثيرون من الراقدين فى تراب الأرض يستيقظون هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للآزراء الأبدى. والفاهمون يضيئون كضياء الجلد والذين ردوا كثيرين إلى البر كالكوكب إلى أبد الدهور»

وتضمنين الشخصية الأسطورية للأمير ميكائيل الرقيب على الشعب^(٤) يجعل هذه التنويع لا تاريخية ومجازية تماماً، وهو ما يتضح أيضاً من الفقرة الثالثة التفسيرية التعليمية التى تهب حياة خالدة لمن يعلمون غيرهم. إلا أن فصل القصة بين من يبعثون إلى حياة خالدة ومن يواجهون الرعب والآزراء الأبديين يمثل الاختيار الجدلى للمزمور الأول. فالالتزام الكامل بالعهد القديم يقف على النقيض من طريق الأشرار كمبدأ وجودى. وفى نصوص العهد القديم تتضح الشخصية الطائفية الملزمة للغتها ومجازاتها. وبذلك فهى تنبئنا بالكثير عن السياق الاجتماعى لواضعى العهد القديم ومن حافظوا عليه باعتباره تراثهم. وقد حان الآن وقت تناول السياقات التاريخية لنمو هذه المجتمعات الطائفية فى فلسطين القديمة.

٤. العهد القديم والتاريخ

ليس لدينا تاريخ موحد لدولة فلسطين. فهناك عشرة تواريخ أو أكثر على طول الحافة الجنوبية لسوريا الكبرى. ويتضح ذلك فى أجلى صوره فى الفترة الانتقالية بين العصرين البرونزى المتأخر والحديدى الثانى أى من أواخر القرن الثالث عشر إلى

(٤) انظر أيضاً سفر دانيال ١٠: ٢-٢١.

أوائل التاسع قبل الميلاد. وعانت المنطقة بأسرها أزمة اقتصادية كانت تتفاقم من حين لآخر بسبب مواسم الجفاف وانهيار التجارة والتغيرات التي كانت تطرأ على نظم الدعم السياسي والاستعماري. وعانت بعض المناطق هجرات كبرى، خاصة من منطقة إيجة ومن سواحل الأناضول، وشهدت عملية استيعاب طويلة المدى. وشهدت مناطق أخرى عمليات إخلاء للسكان وتعرضت لخطر الانهيار الديمغرافي بعد إخلاء البلدات والقرى. وممرت مناطق ثالثة بتحول إلى اقتصاديات أكثر قدرة على مقاومة الجفاف، وإلى البداوة والرعى أيضاً. وهناك مناطق شهدت تدفق النازحين الذين أوجدوا مستوطنات جديدة. وأدى نزوح هؤلاء إلى الحاجة إلى تطهير الأرض وبناء المدرجات. وليست هناك منطقة تظل بمنأى عن التغيير، إلا أن كل منطقة لها تاريخها من الضغوط أو الدعم الاستعماري أو الانهيار أو النهوض. وعن مناطق فلسطين المتميزة جغرافياً والمتعددة يمكن القول إنه لم يكن لاثنتين منها تاريخاً مشتركاً من التحول منذ أواخر العصر البرونزي المتأخر وحتى العصر الحديدي. ولم تؤثر المناطق المجاورة إلا على الحواف، ويوحى كل ذلك بوجود توجه بين السكان نحو المناطق الصغيرة في بداية العصر الآشوري. وإذا كان لابد من الحديث عن الطوائف العرقية في تلك الحقبة المبكرة وهو أمر غير وارد فليس أمامنا سوى بضع عشرات من الجماعات بفرد فلسطين وحده.

وكان إقحام السياسات الاستعمارية على المنطقة وظهور الهيمنة الآشورية بدعمها لبعض الأنماط الأكبر من الحكم السياسي بفلسطين في بلدات كفزة وعسقلان ولكيش وأورشليم وجيزر والسامرة وبيت شان وعكا وحازر و دان وغيرها عاملاً مثبطاً للدمج السكاني ونشأة الاستقلالية القومية. وأدت طبيعة التنافس بين حكام فلسطين الصغار المتعددين إلى منع أية منطقة من أن تشكل بمفردها خطراً محلياً على المصالح الآشورية. فتنافست كل من صور ودمشق والسامرة على يزرعيل؛ وصور ودمشق على الجليل؛ وعمون وإسرائيل على جلعاد؛ وأورشليم ولكيش على يهوذا، الخ.

وأدت سياسات الترحيل وإعادة توزيع السكان التي انتهجها الآشوريون على نطاق واسع وورثها البابليون والفرس والمقدونيون إلى التفتيت المنظم للبنية التحتية الفلسطينية وإلى القضاء على استمرارية الانتماءات الإقليمية وترابطها. حتى الدعاية «لسياسة العودة» كان لها هذا التأثير وأدت إلى إيجاد مستعمرات أجنبية تعتمد في شرعيتها على الحماية الاستعمارية. ويشهد بذلك الدمار الذي حاق بالهيكل اليهودي الذي كان ينتمي للمستعمرة العسكرية بقلعة على يد السكان المحليين من «المصريين»

وتراث العهد القديم من الرفض والصراع بين «العائدين» والجماعات التي عرفت «بالسامريين» أو «شعب الأرض».

ولم تساعد الحقبة من القرن التاسع إلى الخامس قبل الميلاد على نشأة شعب ثابت ومترابط إقليمياً بفلسطين. وقد تأثر الترابط الإقليمي بالبنى السياسية التقليدية لسوريا. وساعدت أنماط الاستبداد الاستعمارية على إيجاد توازن بين القوى الإقليمية المتنافسة، وحالت أنساق الحماية المحلية دون تراكم القوة محلياً إلا في أنماط تحالفات بين المتنافسين التقليديين مما أدى إلى تفتت كل من الانتماءات والإمكانات العسكرية. ويستدل على ذلك من انتشار التحصينات حول معظم بلدات فلسطين الصغيرة. وفي العصر الفارسي لدينا إقليم إيهود الاستعماري، ولكنه كان كغيره من الأقاليم الفارسية. وهو ما يصدق بنفس القدر على السامرة. فاية كيانات تتم عن وحدة عرقية أو ثقافية لابد أن تبدأ على الأقل بالشواهد؛ وهنا قد تكون أهمية نصوص مستعمرة قبلة اليهودية بالنسبة لتاريخ أورشلیم في تلك الحقبة أكبر من أهمية نصوص العهد القديم بما تنطوي عليه من مفارقات تاريخية.

والنصوص لا تقدم أدلة مباشرة على بناء تاريخ أى عالم ماضٍ يؤكد مؤلفوها، بل على تاريخ عالم المؤلفين متضمنة في إسقاطات النصوص. وهذا العالم يوناني روماني أكثر من كونه هيلينياً. وينبغي ألا نؤرخ للمتوارث، بل للسياقات التاريخية للنصوص. وقد عرفت هذه لأول مرة في قمران في القرن الثاني قبل الميلاد. في سياقات تدل بوضوح أن عملية تكوين أسفار العهد القديم لاتزال جارية. ولم يكن هناك عهد قديم بهذه الصورة في الحقبة الهيلينية، بل بضع نصوص محددة. وتحليل هذه النصوص وتوحيدها هو مصدرنا التاريخي الأول لفهم الهيلينية في آسيا. وهناك وعى مشترك بين العوالم الفكرية للموروثات النصية في العهدين القديم والجديد يمكن تعريفه كشواهد معاصرة أقدم وأحدث على وحدة التراث.

5. الاستمرارية والانقطاع في تاريخ فلسطين

إن تراث العهد القديم لا يقدم عرضاً للماضي بقدر ما يقدم المفهوم والمغزى الذي عزاه من عاصروا مؤلفي العهد القديم إلى الماضي. وتاريخ فلسطين الذي تتبعناه منذ أواخر العصر الحجري المتأخر يعكس استمرارية شعب فلسطين. ومن الناحية التاريخية إذا تسامنا من أين جاء واضعو العهد القديم فعلينا أن نشير أولاً إلى ذلك

العصر الحجري المتأخر عندما اتخذ قرويو فلسطين ومزارعوها اللغة السامية لغة لهم وطوروها وأقاموا نسخة خاصة بهم من الاقتصاد المتوسطى. والاستمرارية الاجتماعية والثقافية لسكان فلسطين منذ ذلك الوقت واضحة وقاطعة. فنراها في البقايا المادية وأساليب صنع الأدوات الفخارية من أواني للطهى وجرار للتخزين وفي التطورات اللاحقة للمصاييح والأدوات المتداولة. كما نجدها هياكل الاقتصاد وهياكل الحماية السياسية وأشكال الاستيطان بل في استمرارية طرق التجارة أيضاً. وأدى قيام الامبراطوريات وأولها الآشورية، والتي استمرت حتى العصور الحديثة، إلى تغيير بعض هذه الهياكل. وكان تطور المعتقدات الدينية تدريجياً أيضاً وتضمن إعادة تأويل القديم باعتباره مقدماً للجديد. وكانت أسس فكر العهد القديم تركز على نزعة توحيدية تقوم على إعادة تأويل ماضى فلسطين النينى. وسمة العهد القديم كثرات تم جمعه تؤكد الاستمرارية التي أوجدها. فاليهودية والمسيحية تعتبران أنفسهما وارثتين لهذا التراث الفكرى مع أنهما جاعتا في حقبة لاحقة على كتابات العهد القديم. وبإفساح اليهودية المجال لهيمنة المسيحية في الحقبة البيزنطية في القرن الرابع الميلادى، وعندما أفسحت كل من اليهودية والمسيحية المجال للإسلام في القرن السابع، حدثت تغيرات في الفكر الدينى للسكان، إلا أن هذه التغيرات كانت تطويرية وكمية. وحتى عمليات الإزاحة والإحلال الكبرى التي شهدتها القرن العشرون والتي أدت إلى قيام دولة إسرائيل ينظر إليها كعودة، ويتم تناولها بلغة الاستمرارية.

ومن منظور كهذا لا بد من القول بأن سكان فلسطين يركزون على استمراريتهم. وحتى حالات الانقطاع التي فرضتها السياسات السكانية الاستعمارية أعيد تأويلها من منطلق الاستمرارية. وكانت الاستمرارية التاريخية كبيرة أيضاً. ومع أن الترحيل والنفي وما ترتب عليهما من تغييرات في الهوية والوعى بالذات كانت قنر الكثيرين في تاريخ هذه المنطقة، فقد لعبت الاستمرارية دوراً تعويضياً موازياً. فتوقف وجود دولة إسرائيل في سنة ٧٢٢ ق. م. ولكن استمر سكان العديد من قرى إسرائيل وبلداتها، ويمكن التأكيد على الاستمرارية التاريخية لسكان المرتفعات والجماعات السامرية الوسيطة والحديثة حول نابلس من خلال استمرارية السكان الزراعيين بوادى شكيم وغيره في المرتفعات الوسطى. ويمكن الرجوع بالاستمرارية الاقتصادية والثقافية إلى العصر البرونزى الأول. ولا ينبغي تصور أن يكون الآشوريون قد شكلوا العقل الأول في المرتفعات في سنة ٧٢٢. فقد كانت لديهم أراضٍ يديرونها وجمعون الضرائب منها. ولا بد أن يكون المزيج العرقى للسكان قد تغير إلى حد كبير نتيجة لهذه التغيرات، في حين ظلت كثرة منهم في المنطقة وأمدت «العائدين» على اختلافهم ممن تم جلبهم من

الجزيرة العربية وعيلام وسوريا باللغة والثقافة والدين ونمط الحياة. فلم يتعرضوا جميعاً للنفي ولا ذهبوا كلهم إلى مصر. فالاستمرارية الأثرية واضحة وكذلك استمرارية اللغة والثقافة والدين ونمط الحياة. و«العرق» بالمعنى التمييزي الحديث لم يكن قضية مطروحة في تلك الحقبة. وشهدت سنة ٥٨٦ ق. م. انقطاع الحياة السياسية وتغيرها في أورشليم. هذا من الناحية السياسية. أما حياة معظم الناس فقد استمرت على ما كانت عليه. وجاءت نهاية دول فلسطين الإقليمية لتضع السكان في سياق استعماري. وكانت الهوية القومية قد أخفقت مع ظهور الإثنية.

ولم ينعكس المرجع الأول للوحدة التصويرية والعائلية والإثنية للعهد القديم في قصص الآباء المؤسسين أو القضاة أو الملوك. فكلها قصص عن إسرائيل القديمة. أما الهوية الأولية فنجدتها في قصص «الخروج» و«الشتات» و«السبي» و«العودة» وفي أناشيدها ومجازاتها. وتقوم هذه القصص والأناشيد والمجازات على موتيفة «بنى إسرائيل» باعتباره «شعب الله» وابن يهوه «البكر» و«إرث». وجذور هذه القصص كلها راسخة في فكرة إله بلا وطن أو وطن يبحث عن شعب بلا وطن أو إله. وفي هذا المجاز نجد أساس المجاز العرقي لكل بنى إسرائيل. ويعبر هذا المجاز عن «إسرائيل الجديدة» ومركزها هيكل يهوه في «أورشليم الجديدة». وهي هوية تكونت من منظور لاهوت الطريق الطائفي.

وفي خطاب العهد القديم عن وجود الإله، يصبح تعدد أسمائه وألقابه والفن والرمز مستعاراً. ويقدم العهد القديم تفسيراً عن الإله كحقيقة سماوية مترابطة منطقياً. كما يؤول السمات المتباينة التي توصف في المواريث الإنسانية بالزيف والتشوه. وفي إعادة هيكلية التراث هذه تتجادل الأصوات الضمنية لمؤلفي العهد القديم حول «إسرائيل الجديدة». وتطبق هذه الرؤية التوراتية على العصر الحديدي يعد من قبيل المفارقات التاريخية. فيهو التاريخ يختلف عن يهوه العهد القديم قدر اختلاف إسرائيل التاريخ عن إسرائيل العهد القديم الجديدة.

وسرعان ما تتضح مسألة تاريخية يهوه بالإشارة إلى يهوه التاريخ والذي سبق تناولها في الفصل السابع من هذا الكتاب. فتظهر أقدم الإشارات المعروفة ليهوه على شكل اسم مكان في النصوص المصرية التي ترجع إلى القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد ولدينا شواهد تاريخية وفيرة على تعدد الشخصيات التي تعرف بيهوه منذ العصر الحديدي، فهناك ياهو أو يايو نيبو، وهناك أيضاً يهوه تيمان ويهوه السامرة وقد تكون لدينا صور لهما من كنتيلة عجروود بشمال سيناء. وقد تدل هذه الإشارات إلى يهوه ضمناً على وجود معابد أو هياكل للإله. كما أن لدينا العديد من أسماء الأعلام

تحمل المقاطع ياه أو ياو أو ياهو كأحد عناصرها. ولهذه المقاطع انتشار جغرافي واسع النطاق في العالم السامي الغربي، وتشمل هذه الأسماء الملكية أزيارو وياو إيلوبيدي بأقصى شمال حماة السورية. وتدل هذه الشواهد المعروفة على أن عدداً من المجتمعات كانت تسند المهام الإلهية المحورية كالخصوبة والمناخ لإله يسمى يهوه. أما بعل وهند فهما اسمان معروفان لمهمة إلهية واحدة عند الساميين الغربيين.

كما يطالعنا يهوه في عصور لاحقة، من ياهو قبيلة في العصر الفارسي إلى ياو الذي ورد ذكره في كتابات فيلو بمدينة ببلوس. كما لا ننسى الإله إيو بشمال سوريا والذي ورد ذكره عند يوسيبوس. وفي العصر الفارسي نجد مسكوكات عليها صورة يهوه ورموزه. وفي نفس ذلك العصر وما تلاه من عهود هيلينية، نجد هياكل ليهوه في كل من فيلة وأورشليم وأراد والسامرة (قرب جبل جيزيريم) وبرقة. ويقال إن الهياكل التي تم العثور عليها في عمليات التنقيب كمنبع العصر الحديدي في أراذ والبناء الهليني يبشر سبع كانت ليهوه أيضاً ولكن على أساس التشابه المفترض بيهوه التوراتي.

١. يهوديات متعددة

إن مشكلة التاريخية لا تحل تماماً بمقارنة إعادة التأويل اللاهوتي للعهد القديم ليهوه بيهوه التاريخي الفلسطيني. فكما أن تاريخية مفاهيم يهوه الأدبية الخاصة بالعهد القديم تعد من قبيل المفارقة التاريخية وليس لها وجود مؤكد في التاريخ المبكر أو المتأخر، فإن المفاهيم الأدبية أو التراثية لليهودية الأولى لا تنطلق من واقع تاريخي معروف، فهي من قبيل المفارقة التاريخية أيضاً.

ومع أن الاسم يهوذا هو مصطلح جغرافي ظهر في نصوص العصر الآشوري ويطلق على مرتفعات جنوب أورشليم، فهو اسم سياسي في العصر الفارسي. فهو اسم الإقليم الفارسي. والاسم الذي أطلقه الآشوريون على مرتفعات الجنوب وهو يا ودا والاسم الاستعماري الذي أطلقه الفرس وهو يهود لم يعد يدل على قوم كغيره من الأسماء التي أطلقت على مناطق الامبراطورية. كما أن الانتشار الجغرافي لمن عرفوا باسم يهوديم كان كبيراً لدرجة تحول دون افتراض أن هذا الاسم يشير إلى موطنهم الأصلي. ولا ينبغي لنا أن نستمر في اعتبار هذا المصطلح عرقياً دون توفر الشواهد. فقد كان مصطلح يهوديم وصفاً دينياً في بداية العصر الحاخامي في القرن الثاني

الميلادي، ولم يكن عرقياً أو جغرافياً. وكان مصطلح يهوديم في الأدب الشعبي يرتبط بالاسم الإلهي ياهو، ويعرف ال يهوديم بأنهم أتباع ياهو. وهذا الربط الديني هو الذي يبدو أكثر ثباتاً في انتشار استخدام تسمية يهوديم في الامبراطورية الرومانية.

وفي نصوص فيلة، يبدو أن تسمية يهوديم كانت تطلق على جماعة بعينها من الناس كانوا يعرفون «باليهود». فهو لا يدل على معنى جغرافي، بل يستخدم في سياق الانتماء الديني لبعض الناس في هذه المستعمرة العسكرية في مصر. وقد تفهم كلمة يهوديم كتعريف ذاتي يستند إلى صلة دينية بالإله يهوه، فلم يكن هؤلاء «اليهود» مقيمين بيهودا، ومن المستبعد أن يكونوا قد جاؤا أصلاً من منطقة يهودا لا من منطقة أخرى من مناطق جنوب سوريا. فهم أعضاء جماعة دينية تتركز حياتهم في يهوه. وهذه النصوص تستحق المزيد من الدراسة المتأنية.

أرسل يدونيا أحد كهنة المستعمرة العسكرية في فيلة بمصر رسالة في سنة ٤٠٧ ق. م. باسم زملائه الكهنة و«اليهود» من مواطني فيلة إلى حاكم يهودا، يطلب فيها تصريحاً إدارياً بإعادة بناء هيكلهم المخصص لعبادة الإله ياهو بعد أن دمره «المصريون». ويشير يدونيا إلى رسالة تفسيرية كانوا قد أرسلوها إلى أبناء سنبلاط حاكم السامرة، وإلى رسالة أسبق - لم يرد رد عليها - إلى الكاهن الأعلى بأورشليم. ويتهم يدونيا كهنة معبد خنوب بالتآمر على تدمير الهيكل الذي نفذته قوات من حصن سين.

ويزعم يدونيا أن الهيكل ومستعمرة اليهود العسكرية كانت في فيلة منذ ما قبل العصور الفارسية. ويدعى وجود صلات دينية بين هيكل فيلة وبين جماعة الهيكل و«يهود» أورشليم. وربما لم تكن هذه المشاعر متبادلة. ومع أن بعض الباحثين يؤكدون أن يهود فيلة جاؤا من إسرائيل لا من يهودا نظراً لعدم انتهاجهم لإصلاحات يوشيا ومركزية العقيدة بأورشليم، فهم على حق في افتراضهم بأن مصطلح «يهود» هنا لا يحمل أية إشارة ضمنية إلى موطن اليهود الأصلي. ويبدو أن الإشارة إلى الموطن الأصلي في الرسائل المرسله من فيلة كان يقصد بها مصطلح «أرامي» المستخدم في تضاد مع مصطلح «مصري» في النصوص. ويمكن الحكم على احتمال أن يكون «يهود» فيلة أصلاً من جنوب سوريا من انتشار أسماء الأعلام السامية الغربية. كما أن هناك كثرة من الألفاظ العبرانية في آرامية هذه النصوص. إلا أن الاستخدام الضمني للغة العبرية لا يدل وحده على أية عرقية أو عقيدة بعينها. كما أن آلهة الساميين الغربيين الأخرى التي خضعت لحماية هذه الحامية اليهودية - ياهو وإيشوم بيت إيل وأنات بيت إيل - تدل على أصول سورية وربما جنوب سورية.

وهناك آلهة أخرى لها أصول دولية كانت موضع تقديس يهود فيلة. فهناك قسم بالإلهة ساتي وتحيات تلقى باسم بيل وثابو وشَمْش ونرجال وياهو وخنوب. ويحول رباط الدين والعائلة دون استنتاج أن الانتماءات الدينية «اليهودية» لدى جماعة فيلة والتي يستدل عليها من أسمائهم واسم إلههم يمكن ترجمتها من منظور عرقي. فالإثنية يصعب تعريفها حتى في أحسن الظروف. ويعيداً عن التجانس النسبي لوطن إقليمي، فالمهاجرون مختلطون عرقياً.

وتعد مبتاحيا ابنة محسيا بن يدونيا (وكلها أسماء تنتسب إلى يهوه) مثلاً واضحاً لفهم الانتماءات اليهودية في الشتات. فجنبا يدونيا يوصف بأنه آرامي أو سوري من سين. ويوصف أبوها محسيا في نص آخر بأنه «يهودي». ومن الواضح أن هذا مصطلح لا يستبعد كونه آرامياً أيضاً. وفي عقد زواج ثالث لمبتاحيا، يوصف أبوها كما وصف أبوها الذي سبقه بأنه آرامي من سين. وازوج مبتاحيا الأول اسم ينتسب إلى يهوه وهو يزانيا، واسم دال على نسبه وهو بن أوريا. أما زوجها الثاني فله اسم مصري هو بيع واسم دال على نسبه وهو يهاي وكان من بناء حصن سين. وازوجها الثالث وهو بناء أيضاً اسم مصري هو أشر واسم دال على نسبه وهو سيهوه، ثم اتخذ فيما بعد اسماً عبرانياً شائعاً هو ناتان. أما كون ذلك لأسباب عائلية أو دينية فهي مسألة غير محسومة.

والاسم يهود يرتبط في الموروثات التوراتية بيهودا ويعرف أحياناً بأنه المنطقة التي تسيطر عليها جماعة هيكل صغيرة في اورشليم وتقع إلى الشمال مباشرة من يهودا. ومما لا شك فيه أن اورشليم أصبحت تعرف بمدينة اليهود في العصر الفارسي، ولكن ليس من المعروف ما إذا كان لهذا أي مغزى جغرافي في نصوص العهد القديم. ويرد اسم العلم يهودا لأول مرة أيضاً في ذلك العصر، ويطلقنا في العهد القديم مرة كاسم لجد سبط يهودا العهد القديم ومرة أخرى ككناية لفتاح مرتفعات يهودا في سفر القضاة. والوعي بالذات المتضمن في اليهودية بمعناها الديني (كما في نصوص فيلة) نجده في صوت المؤلف في نصوص العهد القديم كسفر المزامير. فهذه النصوص تعتبر إسرائيل القديمة مفقودة، وتختلق «إسرائيل جديدة» تقوم على تدارس العهد القديم التي أعطاهم لهم رب إسرائيل القديمة المنسي. وهم كجنود إسرائيل في القصة التي وردت في سفر يشوع ٢٤، يرفضون الماضي ويختارون طريقاً جديداً هو طريق يهوه. وهو نفس منظور القصص التي أوردها جوزيفوس عن يوحنا هركانوس الذي يعتبر مؤسس إسرائيل الجديدة في أرجاء أراضى فلسطين المفتوحة.

ومن الغريب أن مفهوم إرتس إسرائيل (أرض إسرائيل) لا يستند في هذه القصص إلى التعريف العرقي، بل إلى التحول الديني. وهذا مرة أخرى هو مفهوم إسرائيل «الحقة» - لا العرقية - الذي يُلهم به المؤسس في عهد دمشق أو «معلم الصلاح». وقد رأينا من قبل أن هذه اللغة تعكس منظوراً طائفياً. فمصطلح إسرائيل الحقة قد يشير إلى من تمسكوا بطريق الحق. وفي سياق كهذا، يقدم جوزيفوس الفريسيين كيهود لـ «إسرائيل الجديدة». أما الصدوقيون فيقدمون كتابيين لإسرائيل القديمة والهيكل. ومع ذلك فالصدوقيون غير المعروفين تاريخياً يقفون في طريق صلاح محدد طائفيًا كهذا باعتبارهم «إسرائيل الجديدة» وهو تعريف لاموتي لا عرقي. كما أنه مفهوم ووعي ذاتي يجبر المؤرخ على تفادى الحديث عن اليهودية وإسرائيل كشعب تاريخي إلا بالمعنى الديني باعتبارهم شعب الرب. فاليهود والأنوميون والجليليون والسامريون والفريسيون ومؤلفو الأناجيل وأحبار التلمود الأوائل يعتبرون أنفسهم ينتمون إلى بني إسرائيل. وعلى الرغم من الازدراء الواضح الذي تبديه الأناجيل لمصطلح «يهودي»، فهي أعمال «يهودية» تستند إلى نفس هذه الرؤية الطائفية والخاصة بالعهد القديم لـ «إسرائيل الجديدة». فهي تنظر إلى اليهودية من منظور ديني كما يفعل الأحبار.

٧. «اليهود» عند جوزيفوس

في السفر الثاني عشر من كتابه Antiquities of the Jews (آثار اليهود) يقدم جوزيفوس وصفاً لأحوال يهود مصر منذ عمليات الترحيل التي تمت في عهد بطليموس «عن جبال يهوذا وعن مواضع بالقرب من أورشليم والسامرة وجبل جريزيم». ويصنفهم إلى «جماعتين» - ولو أنهم جميعاً يهود - تتنازعان حول ما إذا كان ينبغي إرسال الجزية إلى أورشليم أم إلى السامرة (Ant. 12.1. 1). وليس الغريب في الأمر هو أن جوزيفوس قد لا يعرف شيئاً عن هؤلاء القوم في مصر؛ بل في أن قصته تقدم يهود الشتات باعتبارهم من أصول وانتماءات شتى ومع ذلك فهم يتصرفون كطائفة واحدة. وفي الباب التالي وفي سياق يرتبط بتنويته على رسالة أريستياس، يقدم جوزيفوس رواية عن تحرير بطليموس لثمة وعشرين ألفاً من أورشليم ممن كانوا قد استعبدوا وجرى بهم إلى مصر (Ant. 12.2. 1-3). ومرة أخرى ليست المسألة مسألة التاريخية؛ بل ما إذا كانت موتيفة جوزيفوس الخاصة بالترحيل «عن أورشليم» لا تستند إلى مفهومه عن «اليهود». فاستخدام المصطلح في إشارة إلى هؤلاء القوم في مصر يستند إلى

انتقائهم الدينى لا إلى الجغرافيا أو الجنود. وقد يكون هذا الانتماء الدينى أيضاً وراء استخدام الفرس لمصطلح يهود فى إشارة إلى إقليم أورشليم لا إلى منطقة مرتفعات يهوذا إلى الجنوب.

ويعد ربط جوزيفوس فى هذه النصوص بين السامريين وأهل أورشليم فى الشتات نصاً مهماً نتذكره عندما نقرأ بعضاً من أوصافه الجدلية للسامريين فى محاولة لتعريفهم بأنهم غير يهود. ففى كتابه (Ant. 12.5. 5) يقدم جوزيفوس السامريين وادعائهم (الزائف) بأنهم ورثوا مراعاة السبت وتقديم القرابين على جبل جريزيم عن «أسلافهم». ويحاول جوزيفوس بحض هذه المزاعم السامرية فيقول إن السامريين لم يكونوا يهوداً، بل صيدونيين، وإنهم أكلوا بأنفسهم على أنهم «أغراب عن شعبهم وعن عاداتهم» (أى عادات اليهودية)، بل طلبوا تغيير اسم هيكلم إلى «هيكلم المشترى الهيلينى». إلا أن عبارة كهذه تتضمن وعياً ذاتياً سامرياً بأن «شعبهم وعاداتهم» يمكن اعتبارها يهودية. كما يتهمهم جوزيفوس بمحاولة الحصول على إعفاء ضريبي بادعاء بأنهم من نسل يوسف وأفرايم ومنسى ومزاعم أخرى ويؤكدون حسب زعم جوزيفوس على أنهم «عبرانيون ولكن كانوا يسمون صيدونيين اسماً فقط» (Ant. 11.8. 6). ويقدمهم جوزيفوس فى صورة الكاذبين حيث يزعمون أنهم يهود حين يكون ذلك فى صالحهم ثم يدعون أنهم صيدونيون وفرس ثم يزعمون فى السياق نفسه (!) أنهم «صيدونيون يعيشون فى شكيم» (Ant. 12. 5. 5).

ويتجاهل جوزيفوس بالطبع ما سبق أن قاله هو نفسه فى حديثه عن أريستياس من أن يهود والمشرى الهيلينى سواء وأن تغيير اسم الهيكلم السامرى لا يعنى الردة (Ant. 12.2. 4). كما تتضمن افتراءات جوزيفوس على السامريين أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم عبرانيين يرعون طقوس السبت والسنة العبرانية والقرابين ويعتبرون أنفسهم بنى إسرائيل بغض النظر عن حقيقة ادعائهم بأنهم صيدونيون أو صيدونيون أو فرس. ومن الواضح أيضاً أنهم لم يكونوا غرباء عن التراث. ويقول جوزيفوس إن من كانوا يتهمون بمخالفة طقوس السبت أو المحرم من الطعام فى أورشليم كانوا يلونون بحمى السامريين. ومع ذلك فهو يصفهم بأنهم كانوا يحتمون بهم ويزعمون أن اتهامهم زائف أصلاً. ودليل جوزيفوس على ذلك أن السامريين كانوا يرعون الشريعة (Ant. 11. 8. 7).

ونجد أن المصريين يهود والسوريون يهود والسامريين يهود. ويشير جوزيفوس إلى «اليهود فى أنحاء الأرض ومن يعبدون الله حتى فى آسيا وأوربا». ويشير إلى اليهود بأنهم أخذوا كاسرى إلى ما وراء الفرات. ويستشهد بسترابي فى حديثه عن شغل

اليهود لجزء كبير من الاسكندرية وعن اليهود المقيمين في العديد من مدن مصر وفي قورينة وقبرص. ويقول إن اليهود كانوا يسيطرون على جيش كليوباترا (Ant. 13. 10. 2; 14. 7. 4). ويفسر نفوذهم الكبير في مصر بأنهم كانوا أصلاً مصريين. ويتحدث عن ثورة في قورينة بين «شعبنا الذي ملأ المعمورة» وبين اليهود في كل مدينة؛ ويقول إنه «من الصعب أن تجد مكاناً لا يسمح بدخول هذا السبط من الناس أو لا يعجب بهم». كما يتحدث عن يهود الشتات بنفس طريقة فيلون، فهم من مواطني الامبراطورية النوميجية. ويقول إن العديد من الأمم تحاكي اليهود وتتعلم منهم وتدعم «أعداداً كبيرة من هؤلاء اليهود» وتعرف طريقها إلى الرخاء باستخدام شرائعهم.^(٥) هذه الصورة لليهود الشتات تشبه وصف مدن فلسطين «اليهودية» في عصر الاسكندر ومنها مدن ما وراء نهر الأردن وألوم وفينيقييا بل «مدن سوريا الكبرى» أيضاً.

وفي أوصاف جوزيفوس هذه نجد أن مفهومه عن «اليهود» في الشتات تحددها رغبته في تصوير اليهودية تشمل كل من يؤمنون بالله. حتى وصفه المحدود لاتباع المسيح الذين يدرج ضمنهم من يسميهم اليهود والأغيار يشكل جزءاً من مفهومه عن اليهودية (Ant. 18.3. 3).

وبينما يجد جوزيفوس صعوبة في الاعتراف بأن أيّاً من أتباع التوحيد كانوا غير يهود، نجد أن فيلون يبدي اعتراضات حادة وحاسمة بتفرقة القاطعة بين الهيلينيين والشرقيين. فالانتماء إلى اليونان عند فيلون اليهودي الاسكندري هو الذي يمثل السير في طريق الحقيقة ضد الهرج. أما الانتماء إلى اليهودية وإلى نسل العبرانيين فهو الذي يقف في مواجهة المصريين. فاليهود يقاومون الشر المتمثل في العرقية. وأي رأي معارض لفهوم اليهودية الأولى كجماعة عرقية أو أمة لا يمكن أن يكون أقوى من رأي فيلون نفسه.

إن مفهوم فيلون يندرج ضمن سياق لاموت الطريق في العهد القديم. فهو يمهّد طريق الخير المتمثل في من يكرسون حياتهم للتوراة، ضد طريق الشر. ويقدم مفهومه عن اليهودي واليهودية في سياق «إسرائيل الجديدة»؛ ويضفي الطابع التاريخي على شرور «إسرائيل القديمة» كما وردت في تراث العهد القديم بالإشارة إلى أمم الشرق الهمجية في عصره. وإضافة فيلون للطابع التاريخي على مثل هذه المجازات العقائدية يشبه ما رأيناه من أساليب جوزيفوس الأدبية. وتضفي التواريخ على إصلاحات حزقيا توازناً بلاغياً بالاستعانة بسلسلة نسب سامرية ثلاثية: أفرايم ومنسى وأشير. وينفس

(٥) Ant. 14. 7. 2. ونذكر أيضاً إشارات إلى اليهود في بابل 19. 9. 1; Ant. 15. 2. 2. ويصف نفوذ الآلاف من اليهود في روما Ant. 18. 3. 5.

هذه الطريقة الأدبية يقدم جوزيفوس السامريين (الذين يعرفهم بأنهم صيدونيون وفرس وميديون) بأنهم من نسل أسباط يوسف ومنسى وأفرام. كما يعرف جوزيفوس اليهودية نفسها في موضع آخر من منظور التقسيم الأدبي الثلاثي للصدوقيين والفريسيين والإسنيين. وهذه المحاولات لإضفاء الطابع التاريخي على مفاهيم ومجازات أدبية في جوهرها شائعة في تراث اليهودية كله. ولا سبيل لاستنباط وصف للمجتمع القديم من هذه القصص الأدبية إلا بالاستعانة بعلم الاجتماع عند ماكس فيبر. وسواء وجدت في العهد الجديد أو عند فيلون أو عند جوزيفوس، فهي تعكس عالمًا أدبيًا لا عالمًا تاريخي.

ويتجاهل الطابع الأدبي لقصص الكتاب المقدس وتشريعاته سواء في العهد القديم أو الجديد، فإننا نتجاهل عالم من قاموا بجمعها والذي تم فيه تأويل تشريعاته لأول مرة. فنحن نتجاهل عالم المؤلف القائم على الطائفية الدينية لدين حق في مواجهة عقيدة زائفة تنتمي إلى الماضي. وليست هذه الطائفية عقيدة إصلاحية، بل عقيدة تحول وإعادة تأويل. ففي ختام سفر الملوك تعلن الشريعة رفضها لعالم الملوك والبشر الماضي ومعه أورشليم في عصر إسرائيل القديمة وهيكلها الذي شيدته أيدي البشر. وتخرج إسرائيل الجديدة من الصحراء ومن السبي. والأرض هي الأرض الخلاء كما وردت في نحميا ١-٤ واللاويين ٢٦. إنها «توهو وتوهو» حسب ما ورد في إرميا ٤: ٢٣. وهي تنويعه المكابيين الأول ١: ٢٧ على فكرة «الخلق من عدم». وهي احتفاء لا بأمة قديمة، بل بحياة جديدة. وتنتمي إسرائيل القديمة - من قصة الجنة وسعى الإنسان إلى الحكمة إلى نقاد صير الرب في سفر الملوك الثاني - لا إلى أعمال الرب في الخلق، بل إلى أعمال الإنسان وإلى عالمه حيث تمثل أورشليم بأسوارها وبرجها بابل كما وردت في التكوين ١١. وبابل هذه هي أورشليم التي أقدم فيها ملوك بيت داود ومسيح يهوه جميعاً على ما كان صواباً في نظرهم.

وإذا كان تعريف اليهودية كما شاع في الدوائر العلمية مؤخراً هو أنها شعب قام بإحياء ديانة في سياق جماعة هيكل يهوه بأورشليم كما ورد في تراث عزرا ونحميا القصصى، فإننا نواجه مشكلة مزوجة من ناحية تدوين التاريخ. فلابد أولاً أن نؤكد التعريف العلمى لشمولية دعوى هيكل أورشليم تأكيداً ليست له بيئة تاريخية أو أدبية. وتأكيد كهذا من شأنه أن يدفع المؤرخين إلى دفاع ينطوى على مفارقة تاريخية عن شرعية عقيدة أورشليم وأصوليتها ضد تراكيب أدبية مثل «شعب الأرض» وسامري عزرا ونحميا. ثانياً، سيضطر المؤرخون إلى تجاهل الطوائف التاريخية التي كانت

ترتبط بهيكل يهو ودياناته الأخرى. وقد حل هذه المشكلة بالقول بتعدد الديانات اليهودية، لكن هذا التوجه لا يحل المشكلة اللاهوتية والتاريخية التي تتمثل في أن أورشليم في عصر ما بعد الهيكل لا تعد وريثة ليهودية هيكل كهذه.

ومن الصعب أن نعتبر يهودية الأحبار حقيقة تاريخية واجتماعية في أى عصر قبل القرن الثانى الميلادى. فليس لها مركز وليس لها وحدة في أى عصر سابق. فمن ناحية، «فاليهودية» بمفهومها هذا تمتد طردياً لتشمل كل صور التوحيد في العالم القديم. ومن ناحية أخرى، تشير «اليهودية» إلى موروثات دينية وفلسفية تربط بينها البنية والوعى الذاتى المشترك للاهوت الطريق. وعقيدة كهذه حين تستدعى لتقدم نهجاً لحياة عملية لجماعة من الناس تقع ضحية ضعفها البنىوى، وينتهى بها الحال إلى تأييد تحريف تؤلى لوعىها الذاتى مما يؤدى إلى استبعاد كل ما يصرف المرء عن طريق الحق وعن الالتزام بالعهد القديم.

لو كان الهيكل اليهودى قد احتل مركز اليهودية أصلاً - كما يقال في إشارة إلى محاولات يوحنا هركانوس لإجبار الناس على اعتناق اليهودية وإلى العديد من صور أورشليم في عهد يسوع في العهد الجديد بعد إضفاء الطابع التاريخى عليها - فإن هذا الدور لم يسند إليها إلا كنتيجة مباشرة لتدمير الهيكل في سنة ٧٠م. وفي ذلك العهد أعيد صوغ دور الهيكل ليعبر عن الوجود الإلهى على الأرض، في صورة مجاز لأورشليم سماوية مستقبلية. ولم تكن يهودية توراة الأحبار القائمة على الجوهر الروحى للتراث هى التي ورثت تراث الهيكل. وأورشليم الأحبار ليست بيانة بالمعنى الحرفى للكلمة ولا تزيد عن تشريعات التاناخ التي انبثقت عنها. فهي ليست كسائر ديانات العالم القديم القائمة على الطقوس والقرايين والتقرب إلى الآلهة. فقد أعيد تؤيل كل هذه الموروثات من منظور فلسفى كما نرى عند فيلون.

والمسألة المحورية من الناحية التاريخية وفي أفضل تعريفاتها هى تلك التي تسعى فرضية «يهوديات متعددة» إلى حلها. والجدل فيها شديد التائق ويقدم حلاً وسطاً وأمثاً للجدل العلمى المتداعى الذي يركز على قضايا تاريخية التراث المكتوب. وهذه النسخ المتعددة لليهودية والتي تعيش في هذا العالم المجازى هى نسخ يهودية فيلة ومختلف الأنماط التاريخية ليهودية بنى إسرائيل التي عاشت على أرض فلسطين وسواحل المتوسط. وهى تشمل شمرونيم السامرة وسامريي يهود جوزيفوس ويهود فيلو الهيلينيين بالاسكندرية. ولا شك أن الزنوكيين والناصريين والإسينيين والصندوقيين والفريسيين ينتمون إلى بعض نسخ اليهودية هذه.

على أية حال فهذه النسخ المتعددة من اليهودية كلها تشكل جزءاً من البحث العلمي الحديث. وهي جميعاً نسخ أدبية في جوهرها ويحدد التراث هوياتها. كما نجد هنا نسخاً من اليهودية لم يعرفها الباحثون إلا بأنها يهودية، أى تلك الطوائف الافتراضية من اليهود الذين يعيشون في مجتمعات افتراضية متعددة توحى بها «الطوائف» المتباينة في عهد دمشق ولقائف البحر الميت والأبوكريفا وموروثات العهد القديم المتعددة كأسفار عزرا ونحميا والتثنية والخروج وابن سيراخ وصوت الأناجيل ورسائل بولس.

وأساس هذا المفهوم الخاص بتعدد نسخ اليهودية أدبي أكثر من كونه تاريخياً. فهذه النسخ المتعددة من اليهودية هي كيانات خيالية، وتعكس تعددية في العقائد ولا سبيل لربطها بأى قوم عاشوا في العالم القديم عدا مؤلفيها الذين وضعوها. وهي متعددة لا على أساس الجماعات أو على أساس الفوارق الإقليمية أو التحديد الزمني، ولو أنها تأثرت ولا شك بهذه المتغيرات. وهي تتميز فيما بينها حسب أنماط التلقى الأدبية. وتمثل متغيراً أو آخر من موتيفات «إسرائيل الجديدة» و«أورشليم الجديدة» و«طريق الأبرار» و«طريق العهد القديم».

أما من الناحية التاريخية فلدينا تصنيف مختلف تماماً ينطوي فيه مصطلحا يهودي ويهودية على مفارقة تاريخية كبيرة وتتسم بسمّة مرجعية وعرضية لا بسمّة محددة. وفي هذا التصنيف ليست هناك وحدة مترابطة سوى تلك التي لها سمات فكرية مشتركة مع منطقة جغرافية متداخلة. وهنا نجد قوماً يعيشون في يهوذا وأبوم وشكيم والسامرة ومنطقتيها والجليل ومدن فلسطين مع سكان ما وراء نهر الأردن وفينيقيّا وسوريا والاسكندرية. وهنا نجد العديد من الساميين الغربيين من مستعمرات مصر العسكرية كمستعمرة فيلة. ولدينا العديد من الجماعات المماثلة دينياً بما في ذلك أعضاء معابد مدن الامبراطورية الكبرى من روما إلى بابل. ولدينا قوم ينتمون إلى تجمعات كانت ترى نفسها في مفاهيم «إسرائيل الجديدة». وفي تصنيف تاريخي كهذا نجد كهنة وموظفين دينيين رسميين في مختلف معابد يهو أو أتباعاً للمعابد ولكنهم أعضاء ذوى انتماءات متباينة دينية وفلسفية. وهؤلاء هم من دونوا التراث وساعدوا على تكوينه. وكانوا يدعون بالعبرية واليونانية والآرامية. ودونوا أسفاراً نعتبرها اليوم يهودية، ومنها الأعمال المجهولة المؤلف كالتاناخ والأبوكريفا ولقائف البحر الميت والأناجيل والرسائل الإنجيلية وأعمال مؤلفين كجوزيفوس وفيلون الإسكندري وفيلون بلوس. ومصطلحا «يهودي» و«يهودية» عند هؤلاء غير محدد تاريخياً.

إننا في حاجة إلى تدوين تاريخ لكل هذه المنطقة بدلاً من استبدال سيفة أخرى من

المكابيين الأول والثاني بتاريخ جنوب سوريا في العصر الهيليني. وينبغي لتاريخنا أن يكون أكثر من تاريخ ليهودا والسامرة. إننا في حاجة إلى مزيد من التفكير في فلسطينا وفينيقيًا وديكابولس. كما نحتاج إلى مزيد من التفكير في بلدات المنخفضات والساحل. ولا بد أن نفكر بصفة خاصة في بيت شان وبلدات يزرعيل، ولا ينبغي أن ننسى الجليل. وإذا ظل العهد القديم في بؤرة اهتمامنا فلا مجال لتجاهل المراكز الفكرية الكبرى كالاسكندرية وبابل كما نفعل الآن. كما يمكن أن ننظر إلى الأفكار الدينية والكتابات والنصوص في العصر اليوناني الروماني كحركة فكرية وفلسفية في إطار الهيلينية نفسها لا كحركة دينية رجعية «ليهود» فلسطين الذين اضطفوا بالهيلينية. وهل كانت معابد اورشليم والسامرة وفيلة وليونتويولس ويثر سبع تعبر عن ترابط ديني؟ وهل تعكس بعضاً من الفرق العديدة كل بتطاعاتها السياسية والدينية الخاصة؟ وإذا كانت اليهودية ديانة قلبها في عقيدة الهيكل بأورشليم فلا يمكن أن تكون سامرية، بل لا يمكن أن تكون «يهودية» سواء بالمفهوم العرقي أو الجغرافي. وإذا استمر الملك يمثل عاملاً للحكم فماذا كان العامل المهم في السلطة الأدومية في يهودا خاصة في علاقتهم بهيكل اورشليم؟ لا شك أن العديد من النصوص المبكرة - كتراث الطائفي في لفائف البحر الميت - لا تعتبر الهيكل محور هذه ديانتها، ولو أنها تعترف بقيمته السياسية والعقائدية. وتدل نصوص فيلة على أن هيكل اورشليم والهيكل السامري مركزان مهمان لا يحتكران فهم «اليهودية». وما موقع جماعات الجليل؟ إذا أمكن اعتبار الأدوميين والجليلين ضمن اليهوديين، فماذا عن سكان ما وراء نهر الأردن؟

هل يمكن لكل أتباع ديانة كهذه أن يعتبروا أنفسهم «يهوداً» أو من بني إسرائيل كالسامريين؟ إن الترجمة اليونانية المبكرة للعهد القديم ترتبط بـ«يهود» الاسكندرية. فهل تم نقل هؤلاء اليهود إلى مصر من سامرة الاسكندر؟ وهل كانوا «يهوداً» بسبب عقيدتهم التوراتية؟ ومن أين جاء يهود تلمود اورشليم اللاحق ممن تركزوا في مدارس طبرية وزيفاد ومعابدهما، ناهيك عن يهود عكا وبيلوس والشتات في أنحاء الامبراطورية الرومانية. وما معنى أن يكون المرء يهودياً في فلسطين - أو في الشتات - في ظل الامبراطورية الرومانية؟ ولماذا لا تعرف موروثة أحبار التلمود - التي يفترض أنها تعكس موروثة القرون من الثاني إلى الرابع لئيلادية - الكثير عن عالم الشتات اليهودي الشاسع، وهي يهودية كانت تصطبغ بالصبغة الهيلينية تماماً وتتحدث اليونانية؟ وكيف انعكست هذه الثقافة العالمية في الترجمة السبعينية وفي العديد من الموروثة الأخرى التي فقدتها العالم اليهودي في النهاية؟ وماذا كانت العناصر غير الدينية في منطقة الحافة السورية المعقدة في العصر اليوناني الروماني؟ هل ينبغي

اعتبارها غير يهودية واعتبار اليهودية نتاجاً للمشنا اللاحقة؟ وما هي المجتمعات التاريخية الخفية التي يعبر العهد القديم عنها؟ وهل يعبر العهد القديم نفسه عن اليهودية أم أنه صوت مجهول لتراث فكري لمنطقة كاملة؟

إننا إذا أردنا أن يكون لدينا تاريخ نقدي، فلا بد أن نتعامل مع المفارقات التاريخية التي أوجدناها. وهل أسفار العهد القديم نفسها نتاج اليهودية القديمة؟ وهل يعكس التواصل بين العهد القديم واليهودية تطوراً زمنياً طويلاً أم أنه جانب من المفارقة التاريخية العقلانية نو دوافع عقائدية. وهل هذا التواصل الافتراضي مؤكد؟ وهل تمثل دعاوى اليهودية في العهد القديم لنفس ما تمثل له دعاوى المسيحية في العهد الجديد والترجمة السبعينية، أي بالضرورة اللاهوتية؟ إن العهد القديم والأسفار التي يتألف منها يعد من الناحية التاريخية نتاجاً لرؤية جنوب سوريا كله للعالم، ومن ينتمون إليه باعتباره تراثهم هم من ظهوروا في القرن الأول وربما في أوائل القرن الثاني الميلادي كسامريين ويهود ومسيحيين. وكانوا يونانيين وعبرانيين على السواء. وكانوا من السكان المحليين ومن أهل الشتات. وفي حين يربط الجميع إرثهم بأرض «اليهود»، فقد كان هذا تأكيداً دينياً لا حقيقة تاريخية. ونشأت انتماءات مماثلة لليهودية في مصر وبابل وفي كل المدن الكبرى في العالم اليوناني الروماني.

بعد تدمير أورشليم على يد قوات الرومان في سنة ٧٠م، تمكن الناس من مواصلة حياتهم، وهكذا فعلوا أيضاً بعد فنتة باركخبيا في القرن الثاني. وعندما أصبحت أغلبية فلسطين مسيحية في العصر البيزنطي، لم يتم طرد أعداد كبيرة منها. ولا ينتهي الوجود اليهودي في أورشليم في سنة ٧٠ أو ١٢٥، بل كان ما انتهى هو وعى أورشليم وأهلها بأنفسهم كيهود. ومع أن أتباع مذهب القائل بأن للمسيح طبيعة واحدة طردوا شرقاً من الناحية العقائدية في القرن الرابع، فقد واصل السكان المحليون حياتهم بمفهوم جديد عن أنفسهم وعن ديانتهم. وفي القرن السابع عندما تحولت أغلبية فلسطين إلى الإسلام، طردت قلة من البلاد. وعلى الرغم من تحول العديد من الكنائس إلى جوامع، فقد واصل السكان المحليون حياتهم بمفهوم جديد عن أنفسهم وعن دينهم.

أما اليوم فإن الانقسام اليهودي المسيحي يطغى على مفهومنا عن اليهودية الأولى. وهو تشويه ينطوي على مفارقة تاريخية من القرن الثاني الميلادي ويعد طائفياً في جوهره. ويرتكز الانقسام على تدفق بنيوي داخل موروثة العهد القديم نفسها ويضفي طابعاً تاريخياً على لاهوت الطريق الذي انطلقت منه اليهودية ومسيحية القرن الثاني. وهو يفسد التراث ويشوهه.

الفصل الحادي عشر

العالم الأدبي للعهد القديم

١. عن الأدب

كانت معرفة القراءة والكتابة قاصرة على قطاع ضئيل للغاية في أي مجتمع في العالم القديم. فلم يكن لصغار الفلاحين والرعاة حاجة إلى الكتابة ولا للحكام المحليين ونوى النفوذ ممن كانوا يسيطرون على كيانات صغيرة في فلسطين طوال معظم العصر البرونزي. أما الحكومات الاستعمارية فكانت في حاجة إليها، وفي العصر البرونزي المتأخر نجد مراسلات من ملوك بلدات فلسطين وسادتهم المصريين واليهود. وفي مدن سوريا التجارية الكبرى، كانت الكتابة والسجلات عملاً ووظيفة منذ أواسط الألف الثالثة. ومن أهم ما تم اكتشافه من مجموعات النصوص في هذه المنطقة من العصر البرونزي إبلة (٢٤٠٠ ق. م.) وألاخ (ق ١٨) ومارى (ق ١٨ إلى ١٧) وأوجاريت (ق ١٤ إلى ١٣). كما تم العثور على عدد قليل من النصوص من العصر البرونزي في فلسطين نفسها. واكتشفت النصوص المصرية الخاصة بفلسطين منذ أواخر القرن التاسع عشر والقرن الثامن عشر قبل الميلاد. وأهمها مجموعة كبيرة من الرسائل من القرن الرابع عشر بين فرعون مصر ورعاياه الفلسطينيين واكتشفت في تل العمارنة بمصر.

وكانت الكتابة أداة شديدة التخصص في مجالى التجارة والإدارة السياسية؛ وكان القائمون عليها كتبة محترفين. والنصوص التى يتم العثور عليه هى عادةً سجلات تجارية ونصوص دينية وقوائم من كل نوع ورسائل ومراسيم وتقاويم ومعاهدات وعقود وأختام منقوشة ونقوش تذكارية. أما الكتابات ذات الطابع الأدبي فتشمل الأناشيد والحكم وقصص التراث والملاحم. كما تم العثور على معاجم ونصوص مدرسية.

وباختراع الألفبائية في العصر البرونزي المتأخر، وبنشأة الخطوط الطولية، تجاوزت معرفة الكتابة نطاق طبقة الكتبة. وفي ظل حكم الآشوريين، أصبحت الكتابة أكثر

انتشاراً وضمت قطاعاً أعرض من السكان. وساعدت جهود الآشوريين لإنشاء المدارس في أنحاء الامبراطورية واستخدام الآرامية كلغة مشتركة على توحيد مجتمع كان مفتقراً إلى عدة جماعات ثقافية ولغوية مختلفة. ومع هذه التغيرات، عرفت المنطقة سياقاً وروية عالمية كانت تنسم من قبل بالإقليمية. وبإدخال الموروثات والأدب الشعبي في سياق أدبي، وجمعها وتأييدها، اندمجت في تيار التراث الأكثر تعقيداً الذي شاركت فيه. فتحوّلت العادات والتقاليد المحلية إلى أدب، وقام المعلمون بتدريسها لطلابهم.

وكانت المكتبات في العصر الآشوري تشكل جزءاً من عالم النفوذ. فكان الملوك وعلية القوم من الأثرياء يشترون النصوص ويشملون العلماء والمعلمين برعايتهم. وعندما قام الفرس بإدخال أنماط من «حكم البيوت» في محاولة منهم لكسب الأقاليم الخاضعة لإدارتهم، وشجعوا على جمع العادات والقوانين المحلية وتصنيفها. وأصبحت المدارس والكتبة محور هذه التطورات. وساعدت الحكمة والتشريعات والقصص والأناشيد على إثراء ثقافة المنطقة، وأوجدت سياقاً لنشأة ثقافة عالمية، خاصة في العصر الهيليني. وكانت عملية الجمع تنسم في معظمها بالإبداع والأصالة، وانضمت إلى الجهود الرامية إلى صوغ المعتقدات والمفاهيم المعاصرة التي كانت تعبر عن موروثة فلسطين، وبدأت نشأة عدد من أقدم نصوص العهد القديم. وتراكت في أشكال مختلفة من المجموعات والمناقشات حول التراث والتعلم من الماضي. وساعدت عملية حفظ الماضي وإحياء الوحدة الدينية المحلية للأقاليم التابعة على تكون هذه الموروثة وتطورها. وكانت تتركز حول زعماء الماضي وأحداثه كما عرفه الكتبة والمعلمون ممن كانوا يناقشونها ويبدعونها في أشكال مدونة وشفاهية. وتولت مجموعات «المكتبات» الإقليمية مهمة تأويل الموروثة كثروة قومية تمت استعادتها بعد ضياعها. وأدى ذلك إلى نشأة وعى جديد بالذات عند الناس. فقد وجدوا مكانهم في العالم واتخذوا طابعاً محدداً.

لم يكن الاهتمام بالجنور القومية والإثنية الإقليمية أمراً فريداً أو قاصراً على فلسطين، بل كان جزءاً من حركة سائدة وشديدة التنوع امتدت من منطقة إيجة وحتى بابل وما وراءها. وكانت تتركز في الاحتفالات الدينية والمهرجانات الشعبية وفي جهود المدارس والفلاسفة الذين سعوا إلى فهم العالم ككيان مترابط وذى مغزى. وتم طرح مفهوم الحاضر باعتباره يعبر عن مشيئة الآلهة للمناقشة بين الكتاب من خلال قصص تدور حول كيفية تحديد آلهة التراث لأفعال البشر والأحداث القومية في الماضي. وكان يعتقد أن هذه القصص تنبأ بالمستقبل وكانت تشكل جزءاً لا يتجزأ من التعليم.

وكانت هناك رغبة في تأكيد صدق «الموروثات» وطابعها الملزم شجعت كتاب العالم الهيليني على تنويع الموروثات التي تم جمعها من الماضي البعيد. فتم اختلاق سلاسل من الأحداث تعود بجنود كل مجتمع من الحاضر أو من الماضي القريب إلى عهود سابقة إلى أن تبلغ اكتمالها في بدء الزمان وخلق العالم، مما أدى إلى إمكانية تأمل المشيئة الإلهية لكل البشر في الماضي والحاضر، وإلى وضع المجتمع في السياق الكوني، وإلى إيجاد نقطة ارتكاز لأنصار التراث والعرقية في كل مكان. وبعبارة أبسط، كانت تمثل نسقاً كونياً لفهرسة الموروثات.

وبرزت الحاجة إلى تاريخ زمني يصور أفعال المشيئة الإلهية في سلسلة مغلقة من الأسباب والنتائج. وفي العهد القديم يسود نوعان من الترتيب المنهجي، يتحكم أحدهما في مجموعات المزامير والحكمة وأسفار النبوة حيث يتم تجميع المجموعات رمزياً وفهرستها بنسبتها إلى أحد كبار الملوك أو الأنبياء أو حكماء الماضي. والنسق الآخر نجده في مجموعات القصص ضمن التواريخ الزمنية المتتابعة وفي سلاسل السرد القصصي من سفر التكوين وحتى أسفار الملوك وأخبار الأيام. وأسفرى أخبار الأيام أهمية خاصة حيث تم استكمالها بالموروثات المتنوعة بسفرى عزرا ونحميا. وفي تنويع اللغة اليونانية على التراث تم استكمال هذه السلسلة أو توسيعها مرة أخرى على الأقل بسفرى المكابيين.

وفي هذه المجموعات الضخمة من الموروثات، تمت الاستعانة بثلاثة أنواع مختلفة من التواريخ الزمنية. ولما كانت كلها ثانوية بالنسبة للموروثات الأساسية التي تصنفها وترتيبها، فهي غالباً ما تدخل في صراع معها. ويتم ترتيب القصص في سلسلة من العهود أو الحقب: علية العالم، قصص الآباء المؤسسين، قصص نشأة بني إسرائيل كشعب في الخروج من مصر، التيه في البرية، الغزو، القضاة، المملكة المتحدة، وأخيراً من عصر إسرائيل ويهوذا وحتى دمار أورشليم. وكان لهذا التصنيف الزمني تأثير بالغ على نشأة الأسفار التالية في هذه السلسلة، خاصة التكوين والقضاة والملوك.

وهناك نسق أكثر تأثيراً، وهو ترتيب القصص من حيث تتابع الأبطال أو الأفراد. وقد يشتمل هذا النسق على اتجاهين يتحكم أحدهما في التجميع في أسفار أبرزها أسفار موسى ويشوع وصموئيل؛ والآخر نجده في تتابع القصص نفسها. ويتضح ذلك بآعلى صوره في سلاسل الأنساب بأسفار أخبار الأيام والتكوين وفي قصص أسفار القضاة والملوك. وفي ذلك ادعاء للمصداقية. فالتراث يتطور من الأب إلى الابن منذ بدء الخليقة. والتتابع لا يقطع شئ في التكوين، أما في أخبار الأيام فيتم ترتيب سلاسل

الأنساب موضوعياً لا طولياً وزمنياً، ويتم الربط من خلال السرد. ومن أوضح صور الربط تنصيب يشوع خليفته لموسى. وتؤدى صلة نسب إبراهيم بأبناء نوح نفس الوظيفة. كما نجد محاولات الربط فى اختلاق وظيفة «القاضى» الخيالية لإيجاد سلسلة متصلة من قصص أبطال كانت ستصبح غير ذات صلة بغير ذلك فى سفر القضاة. ولعل أكثر صور الربط خداعاً للقارئ الحديث استخدام قوائم الأسرار الحاكمة للربط بين قصص مستقلة عن الأبطال والأبطال المضادين الدينيين كيوسف وموسى وإيليا وأليشع وهرقيا ويوشيا. واختلاق هذه السلسلة الممتدة بدءاً من قصة آدم وحواء فى الجنة هو الذى يخلق الرؤية الحديثة للعهد القديم كتاريخ يحكمه التتابع الزمنى.

وهناك نسق ثالث يبرز فى محاولات العهد القديم لتحديد تواريخ مطلقة لحقات القصة وأوضاعها فى تاريخ للعالم بدءاً من الخليفة فى سنة ١. ويبدو أن هذا النسق يمثل تطوراً متأخراً بعض الشيء. وهناك أنساق مستقلة تماماً نجدها فى بعض من أقدم مجموعات الكتاب المقدس كأسفار موسى الخمسة السامرية والنسخة اليونانية من الترجمة السبعينية والتراث المسورى للعهد القديم بالعبرية. وقد تم ترتيب الأخير كما رأينا على نسق «سنة عظيمة» من أربعة آلاف سنة (وهى فكرة شاعت بين العديد من المؤرخين الهيلينيين) وتستمر منذ بدء الزمان وحتى السنة التى أعيد فيها بناء الهيكل (١٦٤ ق. م.) حيث استقل المكابيون عن حكم السلوقيين. واستعان هذه الأنساق بالتواريخ الزمنية التى وردت فى القصص وأضافت إليها أحداثاً معروفة لدى من جمعها.

وبالاستعانة بهذه الأطر، تمكن مؤلفو العهد القديم من صلب كتاباتهم ومجموعاتهم فى قالب تراث من الماضى دون أن يقدموا منظوراً تاريخياً؛ بل اختلقوا التاريخ كأحد أشكال الجدل الفكرى. فاتخذ ما كان يشكل تراثاً أدبياً ضخماً يفتقر إلى التنظيم شكل دليل جازم على أن إله السماء الكونى تعمد أن يأتى بهم إلى عالم الحاضر بهذه الصورة. ولفهم المشيئة الإلهية أخذوا فى تأمل الموروثات التى أوجدتهم. ومن المهم أن ندرك أننا فى أوصاف عالم القصص والأناشيد والأساطير والخطب الدينية والأقوال البليغة والشعر الإباحى والنقد الساخر وما إلى ذلك لا نجد منظوراً تاريخياً إلا فى نقاط اتصال القصص بالموروثات. ولا يتم تصنيف مجموعات الأنواع المماثلة من الأدب وربطها معاً إلا بصورة مصطنعة ولأسباب تعليمية بحثة فى بعض الحالات. ويستعان بالخطب النبوية أو بملك راحل أو بعازف ضرير لمسرحتها. أما القصص نفسها فكانت بغرض التأمل. فهى تحث على التقوى وتقديم التسلية والفهم، وكان الغرض منها أن تقوم بكل ما يقوم به المسرح والتعليم والحكمة.

٢. التراث والتنويعات القصصية

إن قصص الجذور تسود السرد في العهد القديم من التكوين حتى سفرى صموئيل. فتفسر هذه الأسفار بطريقة أو بأخرى ما آلت إليه إسرائيل القديمة وعالمها وأورشليم وملوكها. ويحكي التكوين قصة جذور إسرائيل من ناحية أسلافها. وتضم أسفار الخروج والعدد واللاويين عدداً كبيراً من تنويعات الموروثات والقصص التي تدور حول جذور إسرائيل كأمة واصطفاء يهوه لها. كما تشتمل هذه الأسفار على تعليقات من قبيل جذور الفصح والوصايا والتشريعات التي أنزلها الرب على موسى فوق طور سيناء أو جبل حوريب. وتضم القصص حكايات جذور عن نبوءات كهنة إسرائيل والتأبوت الأسطوري وحرمة وعن العقد الذي أبرمه رب إسرائيل مع إسرائيل لدى نشأتها وكأساس لها. ويكرر سفر التثنية خامس أسفار موسى العديد من هذه الموضوعات والحكايات نفسها ويضم خطبة وداع موسى لشعبه في ثلاث تنويعات.

ولا يقتصر تراث الجذور على أسفار موسى الخمسة. فيتم تقديم قصص الغزو والاستيطان في سفرى يشوع والقضاة بدرجة من الوضوح تجعل العديد من الباحثين من نوى النظرة الأحادية ينجذبون إلى هذا التراث باعتباره ذكريات تاريخية عن البدايات الأولى للأمة. وفي هذه القصص، يرد وصف الأساس الذي قامت عليه إسرائيل كأمة ملكت أرضها. وفي سفرى صموئيل نجد قصص جذور مملكة داود برؤيتها لإسرائيل لا كأمة كسائر الأمم، بل كأمة يرأسها الرب. وفي ثانياً هذه القصة تتوارى قصة جذور دمار أورشليم القديمة؛ فالمصير الذي آلت إليه أورشليم والسامرة هو الذي يغلب على قصة إسرائيل القديمة من التكوين وحتى ختام الملوك ويمثل أساساً لإسرائيل جديدة وأورشليم جديدة.

وال تكرار هو أبرز السمات التي تميز هذا التراث المطول والمعقد وقصص العهد القديم عامة. فما من قصة تمر إلا ولها تنويعات توازيها بصورة أو بأخرى. ففي الإصحاحات الأحد عشر الأولى من سفر التكوين والتي لا تملأ أكثر من هذا العدد من الصفحات، نجد قصتين عن الخلق وآخرين عن الطوفان وروايتين عن انتشار الأمم على وجه الأرض.^(١) وقصة العهد القديم بدون تنويعاتها لا تملأ نصف هذا العدد من الصفحات. ولنطاق التنويع ونوعه دلالة. فلدينا تنويعات لأبطال وأبطالهم. فلنوح ثلاثة أبناء هم سام وحام ويافت، ولابد أن يكون لتارح أيضاً ثلاثة أبناء هم إبراهيم وناحور وهاران. وليس لدينا الأب المؤسس الواحد اللازم، بل ثلاثة آباء هم إبراهيم وإسحق

(١) التكوين ١-٢، ٦-٩ و ١٠: ١-١١: ٩ على التوالي.

ويعقوب، ولكل منهم شخصية مضادة: لوط وإسماعيل وعيسو. وكما أن لإبراهيم ولدين (إسحق وإسماعيل) والوط ولدين (عمون ومذاب) فلا بد أن يكون لإسحق أيضاً ولدان (يعقوب وعيسو) وكذلك يوسف (أفرايم ومنسى). وإذا كان لأصغر الأبناء أن يرث، فهو يرث ثلاث مرات: إسحق ويعقوب وأفرايم. وإذا حدث نزاع بين طرفين، فإنه يحدث بين أطراف عديدة: هابيل ضد قابيل، ويعقوب ضد عيسو، ويعقوب ضد لابان. ويقع نزاع بين سارة وهاجر، وبين راحيل ولبنة. وحتى تكتمل الصورة يقع نزاع بين رعاة إبراهيم ورعاة لوط، وبين رعاة يعقوب ورعاة أبيمالك. ولا يفاجأ القارئ بأن إبراهيم عندما كذب على الفرعون ويقول له إن زوجته سارة هي شقيقته فإنه يكذب أيضاً على أبيمالك ملك جرار. ويدلى إسحق بالكذبة نفسها على ملك جرار نفسه. ولا غرابة في أن نجد إبراهيم يحتفى بمولد ابنه البكر مرتين، أو هاجر تبكي مرة أخرى في الصحراء وتجد إسماعيل وقد بورك مرتين. وبعد كل ذلك من ذا الذي ينتقد يعقوب وهو مخدوع على فراش موته كما خدع إسحق وهو على فراش الموت؟ ولم لا يرى الفرعون منامين بعد أن رأى يوسف منامين؟ ولم لا يكون هناك أخوان يهتمان بمصلحة يوسف ومواجهة رويت مرتين بين الإخوة وأبيهم طالما أن يوسف دخل السجن كحارس تارة وكسجين تارة أخرى؟

ولم نخرج من التكوين بعد. وهناك تنويعات قصصية مزبوجة في التراث كله. فلدينا ثلاث روايات لموت شاول وثلاث لموت جوايات. وتتعرض أورشليم ولكيش للفزوة ثلاث مرات. وكما توجز حكايات إبراهيم وإسحق ويعقوب قصص جنود إسرائيل، فإن قصص شاول وداود وسليمان توجز جنود ملك إسرائيل، وتوجز أسفار أشعيا وإرميا وحزقيال النبوة. وتبعاً لثنائية أبطال التكوين، يرافق موسى أهارون في الخروج ويشوع في العدد، ويرافق شاول شخص يسمى يوناتان ويرافق داود شخص يسمى سليمان، ويرافق إيليا إليشع ويرافق يوحنا يسوع. وعندما نتذكر الآباء المؤسسين وكذبهم بادعاء أن زوجاتهم شقيقاتهم، علينا أن نتذكر أيضاً التجلي عند العليقة المتقدة في الخروج ٣ والقصة نفسها ولكن بدون العليقة في الإصحاح السادس من السفر نفسه؛ ونتذكر موسى فوق طور سيناء وهو يتلقى الوصايا العشر في الخروج ٢٠، ثم وهو يتلقى الوصايا نفسها مرة أخرى في حوريب في التثنية ٥؛ ونتذكر الألواح الحجرية التي نقشتها أصابع الرب في الخروج ٣١ ونسخها التي نقشها موسى بأسلوب أبسط في الإصحاح ٢٤. وقد نتذكر داود مرتين حين يقتنصه شاول في الإصحاحين ٢٤ و٢٦ من سفر صموئيل الأول؛ ففي إحدى القصتين يختبئ في كهف، وفي الأخرى يدخل مخيم شاول ليلاً. وفي كلتا القصتين تسنح له الفرصة لقتل شاول

مسيح يهوه، ولكنه لا ينتهزها. وتنتهى كلتا القصتين بالاعتراف بداود خليفة لشاول و «ابنًا» له.

وقد تكون التنويمات على مثل هذه الحكايات قريبة أو بعيدة. فقصة اغتصاب أهل سدوم لبنات لوط فى الخروج ١٩ يتردد صداها بوضوح فى حكاية اغتصاب سبع بنيامين لمحنة اللاوى فى القضاة ١٩. وكذلك البحث النبوى فى طرقات أورشليم عن رجل صالح يسعى إلى الحق فى إرمياء ٥ يعد ترديدًا لصدى حوار إبراهيم مع يهوه فى التكوين ١٨ بحثًا عن رجل بار فى طرقات سدوم. وتطالعنا هذه المتقابلات فى القصص المزدوجة ليلاد كل من يسوع ويوحنا، ففي أناشيد حنا ومريم وفى قصص معجزات إيليا وإليشع. ولكن علينا أيضًا أن نلاحظ ازدواجية أقل وضوحًا بين القصص، كازدواجية قصتي إصلاحات حزقيا ويوشيا فى سفر الملوك وحكاية جوزيفوس عن يوحنا هركانوس. وكلها قصة واحدة وقعت فى شباك التكرار فى العصر التوراتى. وقراءة عزرا لشرائع موسى فى نحemia ٨ يتردد صداها فى تنويعتها التى تدور حول عزرا كمعلم فى عزرا ٧. والأخيرة بدورها يتردد صداها فى قصة «معلم الإصلاح» فى الصفحة الأولى من عهد دمشق بلفائف البحر الميت.

وهناك تنويمات أخرى تضم البناء التركيبى للتييمات. فالمقدمة الفلكورية الثلاثية تمثل بداية محببة لسلاسل ممتدة من القصص. فنجد قصة يعقوب وعيسو تبدأ بثلاث حكايات قصيرة فى التكوين ٢٥ وتصور يعقوب كرجل صراعات، وهو ما يميز سلسلة يعقوب بأنها سلسلة عن جد إسرائيل. والشعب الذى نشأ منه يصارع الرب أيضًا. وعندما تحمل ريقا فى التوأم عيسو ويعقوب تتصارع «أمتان» على السيطرة فى رحمها. وحتى بعد ولادتهما ينازع يعقوب عيسو فى حقه فى أن يكون البكرى فيشد كعب عيسو. وعندما يكبر الولدان، ينتهز يعقوب فرصة جوع عيسو فيبيعه وعاء من العدس فى مقابل البكرية. وكذلك يبدأ سفر الخروج بثلاث قصص عن «ملك جديد على مصر لم يكن يعرف يوسف». فيتعرض لخطر قوة إسرائيل ويخشى أن يفر شعبها من أرضه، فيستعبد بنى إسرائيل، ولكنه كلما ابتلاه من ازدابوا عددًا. فيصدر الفرعون الشرير مراسيم بقتل أطفال بنى إسرائيل من الذكور لدى مولدهم. إلا أن القابلات تخدعنه فيزداد بنو إسرائيل عددًا من جديد. وفى النهاية، يأمر الفرعون بإلقاء كل طفل يولد فى النيل. وهنا وفى هذه القصة الثالثة تتحقق كل مخاوف الفرعون. فيلقى الطفل موسى فى النيل لينقذه ابن الفرعون نفسه. ولزيادة المفارقة فى القصة يكبر الصبى فى قصر الفرعون نفسه. فهذا هو موسى الذى يقود شعب يهوه إلى خارج مصر. كما تقوم

افتتاحية سلسلة قصص إبراهيم على ثلاث تنويعات قصصية يقوم فيها إبراهيم ببناء مذبح ويتجلى له يهوه لينبئه بما سيحدث.

وهذه المقدمات على وعى بالتكرار فيها، ولكنها تستعين بتنويعاتها لإيجاد تيمات تتطور فيما بعد إلى قصة أكبر. وقد ترد المقدمات في ثنائيات أيضاً، كما نرى في الافتتاحية المزدوجة قصص يوسف في التكوين ٢٧ حيث يرى منامين ويقصهما. ويشير المنامان مسبقاً إلى المنامين المزدوجين اللاحقين للساقى والخباز في سجن يوسف وإلى منامى الفرعون عن الوفرة والقحط. كما يستخدمنا للتنبؤ بنتيجة القصة حيث يدرك إخوة يوسف مكانة أخيه. وهذا النوع من التنويع القصصى هو الذى يطالعنا في افتتاحية سفر صموئيل. فعلى كاهن عظيم فى شيلوة، ولكنه شيخ هرم وأبناءه أشرار. ويقع الاختيار على صموئيل لخلافته. وصموئيل أيضاً رجلاً عظيم، وعندما يصل إلى الشيخوخة يصبح أبناؤه أيضاً أشراراً. ويقع الاختيار على شاول لخلافته. وهذه التنويعات شائعة في بناء قصص العهد القديم. ومن أوضح الأمثلة على هذه البنى النمطية الإصحاحات الأولى من إنجيل متى ولوقا. فهي تقدم لنا تنويعات قصة الميلاد الشهيرة.

وهناك أمثلة أوضح هي الخاتمتان القصصيتان اللتان تنتهى بهما قصتنا حياة كل من موسى وداود؛ الأولى في سفر التثنية والأخرى في سفرى صموئيل. ويأتى الإصحاح ٢٢ من سفر التثنية بعد نهاية ثالثة خطب وداع موسى مباشرة. وهي أنشودة طويلة تلخص وتفسر سفر التثنية وربما أسفار موسى الخمسة ككل باعتبارها كتاباً لتعاليم موسى. و«سفر التوراة» هذا تظنه افتتاحية الأنشودة دليلاً على عظمة الرب: «هو الصخر الكامل صنيعه. إن جميع سبله عدل، إله أمانة لا جور فيه صديق وعادل هو». وتستمر القصيدة في حوالى عشرة أبيات تكرر هذا التفسير لسفر التثنية ككل كأسلوب للثناء على الرب في سياق لاموت الطريق الخاص بالعهد القديم. ثم يتلقى موسى تعاليم لوفاته. ويعقب ذلك فى الإصحاح ٢٢ قصيدة ختامية فى مباركة موسى وهو على فراش الموت لكل سبط من أسباط بنى إسرائيل، وهى على غرار خاتمتين فرار الموت لكل قصة من قصص الآباء المؤسسين المتتالية بسفر التكوين. وأقرب تنويعاتها نجدها فى التكوين ٤٩ حيث تختتم قصة حياة يعقوب بمباركة أبنائه الاثنى عشر.

وتتبع قصة داود نفس هذا النمط. فيستعين صموئيل الثانى ٢٢ بتنويع من المزمور ١٨ تفسر أبياتها العشرة قصة حياة داود كلها كرحلة الروح. ولا نلتقى هنا بداود

ماضي إسرائيل؛ فهذا داود منشد الزامير ومسيح يهوه. ويصبح داود نموذجاً للرجل التقى والمستمع الضمني للنشيد. وكما في نشيد موسى بسفر التثنية، يؤمر المتلقون بانتهاج طريق الرب. ويختتم هذا التأويل اللاهوتي بنشيد آخر يقدم كأخّر كلمات داود. وهو قصير ويتبع تيمة البيت الافتتاحي من التثنية ٢٢، ويفسر حياة داود بأنها نشاء على الرب بلغة نفس لاهوت الطريق الذي عرفناه من سفر الزامير. وهذا الرب هو «صخرة بني إسرائيل»، وداود «إذا تسلط على الناس بار يتسلط بخوف الله».

٣. مكعبات كوينهاجن

إننا في نشأة العهد القديم لا نتعامل مع أقدم موروثة إسرائيل الأولى؛ بل نتعامل مع موروثة يتم تقديمها كموروثة قديمة وينظر إليها من هذا المنظور. وهذه الموروثة - وهي أقدم ما لدينا منها ضمن لفائف البحر الميت - ترجع إلى العصرين الهيليني واليوناني الروماني. وأى شئ أقدم منها لا يعرف إلا كماض يروى. وهذا التنوع الثرى من النصوص يمدنا ببعض الأمثلة الملموسة على كيفية نشأة الكتابات كتلك التي تطالعنا في العهد القديم. ولفائف البحر الميت يتوفر لنا مدخل إلى عالم صناعة النص وإنشاء التراث وتوارثه. فلفائف البحر الميت تساعد على فهم النصوص قبل اكتمال عملية التراث. فهي تمدنا بمصادر ومسودات وروايات لما لم يتحول إلى تراث عهد قديم إلا في عصر لاحق. وهي تمدنا بالعديد من نصوص العهد القديم قبل أن يتم جمعها لتصبح عملاً كاملاً.

ولدينا عدد كبير من النصوص من الكهوف المجاورة للبحر الميت وتقدم لنا كتابات شديدة الإيجاز تكونت من فقرات تشبه العديد مما ورد في العهد القديم. ومن أوضح الأمثلة على ذلك 4QTestimonia وهو نص أنشئ بتجميع عدة مقاطع من بيت أو أكثر. وهو يشبه ما نعثّر عليه متناثراً في أسفار الخروج واللاويين والعدد والتثنية. ولهذا الإنشاء موضوع واضح ويقدم نفسه كسلسلة من النبوءات الإلهية.

وكلم (يهوه) موسى) قائلاً: (التثنية ٥: ٢٨-٢٩) «سمعتُ صوت كلام هؤلاء الشعب الذى كلموك به. قد أحسنوا فى كل ما تكلموا. يا ليت قلبهم كان هكذا فيهم حتى يتقونى ويحفظوا جميع وصاياى كل الأيام لكي يكون لهم ولأولادهم خير إلى الأبد» (التثنية ١٨: ١٨-١٩) «أقيم لهم نبيا من وسط إخوانهم مثلك وأجعل كلامى فى فمه فيكلمهم بكل ما أوصيه به ويكون أن الإنسان الذى لا يسمع لكلامي الذى يتكلم به

باسمى أنا أظاليه» ... وأنشد قصيدته وقال: (العدد ٢٤: ١٥-١٧) «وحى
 بلعام بن بعور. وحى الرجل المفتوح العينين. وحى الذى يسمع أقوال الله
 ويعرف معرفة العلى، الذى يرى رؤيا القدير ساقطاً وهو مكشوف
 العينين. أراه ولكن ليس الآن. أبصره ولكن ليس قريباً. يبرز كوكب من
 يعقوب ويقوم قضيب من إسرائيل فيحطم طرفى مؤاب ويهلك كل بنى
 الوغى». ويقول عن لاوى (التثنية ٣٣: ٨-١١) «تميمك وأوريمك لرجلك
 الذى جريته فى مسة وخاصمته عند ماء مريية. الذى قال عن أبيه وأمه
 لم أرمها وبإخوته لم يعترف وأولاده لم يعرف بل حفظوا كلامك وصانوا
 عهدك. يعلمون يعقوب أحكامك وإسرائيل ناموسك. يضمنون بخوراً فى
 أنفك ومحرقات على مذبحك. بارك يارب قوته وارتنص بعمل يديه. احطم
 متون مقاوميه ومبغضيه حتى لا يقوموا... وفى اللحظة التى يختتم فيها
 يشوع ثنائه وحمده بمزاميره قال (يشوع ٦: ٢٦) «ملعون قدام الرب
 الرجل الذى يقوم ويبنى هذه المدينة. يبكره يقسسها ويصغيره ينصب
 أبوابها». والآن يقوم رجل ملعون من أهل بليال ليكون شرك صياد للناس
 والدمار لكل جيرانه ... سيقومان ليصبحا أدوات العنف. وسينيان (هذه
 المدينة وينصبان) لها حصناً وبرجاً ليجعلوها قلعة للشر (شر مستطير)
 فى إسرائيل واهل فى أقرام ويهوذا ... وسيعيشون فى الأرض تدينساً
 وينشرون تجديد عظيم بين أبناء ... وسيسفكون الدم كالماء فوق
 حصون ابنة صهيون وفى أحياء اورشليم.^(٢)

والجزء الأول من هذا النص يشبه فقرة فى سفر التثنية ٥: ٢٨-٢٩. إلا أن العبارة
 فى النص التوراتى هى خطبة موسى للشعب يتحدث فيها على لسان يهوه. أما فى نص
 لفائف البحر الميت فيخاطب يهوه موسى مباشرة. والنسختان متطابقتان ويبدو أنهما
 جاءتا كل على حدة مما قد نسميه رافداً تراثياً مشتركاً.

والجزء الثانى يكاد يتطابق مع ما ورد بسفر التثنية ١٨: ١٨-١٩، فى حين أن
 الجزء الثالث له مقدمته الخاصة ويعكس صياغة الجزء الأول من سفر العدد ٢٤: ١٥
 مما يرجع أن يكون له مصدر مستقل. أما الجزء الرابع الأكبر حجماً فيتطابق مع
 التثنية ٢٣: ٨-١١. ويأتى الجزء الخامس من النص بمفاجأة. فهو يكاد يتطابق مع

(٢) الفقرة من García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated* (Brill, Leiden, 1994), pp. 137-138.

يشوع ٦ فقرة ٢٦ التي ترتبط بقصة سقوط أريحا الشهيرة. إلا أن نص لفائف البحر الميت لا صلة له بأريحا. فنقرأ فيه «هذه المدينة» بدلاً من أريحا. ومن الواضح أنه يشير إلى أورشليم! فيسلك نص لفائف البحر الميت طريقاً آخر لوصف مصير أورشليم. ويبين هذا الجزء أن النص ككل له غرض مستقل.

وهذا النص 4QTestimonia ليس جزءاً من نص أكبر. بل هو نص قائم بذاته ولكنه معطوب. ومع أنه نص قصير ويتكون من فقرات وردت في مواضع أخرى فهو نص مكتمل. وهناك عدة تفسيرات تتعلق بأصله. فربما يكون مؤلفه قد استعان فيه بنصوص العهد القديم كأساس لكتابه، ومن ناحية أخرى قد يقرأ النص كتنويع على موروث توراني لم يجد طريقه إلى أحد أسفار العهد القديم. ويزداد احتمال أن تكون نصوص العهد القديم بكل تنويعاتها قد بنيت من هذه الأنواع من النصوص حين ندرك أن العديد من أسفار العهد القديم لم تكن قد اكتملت بعد في العصر الذي دوت فيه لفائف البحر الميت.

وهناك كم كبير من هذه النوعية من النصوص في لفائف البحر الميت. ومن هذه النصوص 4Q158 الذي يشبه قصة مصارعة يعقوب للرب في سفر التكوين ٣٢: ٢٥-٣٢. وفي نص لفائف البحر الميت نجد قصة كاملة، في حين أن رواية التكوين تتوقف بين الفقرتين ٢٩ و٣٠. كما أن التكوين يشير إلى المباركة، ولكنه لا يمنحها. فهل معنى ذلك أن التكوين يقدم شكلاً مختصراً أو صياغة أخرى لقصة كذلك التي نجدها في هذه النسخة «الكاملة»؟ لا شك أن الأمثلة العديدة التي وردت في العهد القديم لقصص مختصرة ومجزأة ومبتورة تحثنا على هذا الاعتقاد. وهذا النص وأجزاء النصوص التي نجدها ضمن لفائف البحر الميت قد يمثل شاهداً تراثياً أقدم أو «أفضل» من العديد مما ورد في العهد القديم. وعلينا أيضاً أن نأخذ في اعتبارنا أن نصوص العهد القديم ربما دوت بنفس الطريقة التي دوت بها هذه النصوص. والنصوص الشبيهة بتلك التي نتناولها هنا شائعة. فالفقرات التي وردت في أشعياء ٣٦-٣٩ وأخبار الأيام الثاني ٢٩-٣٢ والملوك الثاني ١٨: ١-٢٠ مثلاً تقدم لنا ثلاث تنويعات على موروث واحد. والحكايتان الواردتان في الإصحاح ٢٠ من سفر الملوك الثاني والإصحاح ٢٨ من سفر أشعياء تتوسعان في سرد هذا الموروث كل بصورة مستقلة تماماً عن الأخرى.

يشير عنوان هذا الجزء - مكعبات كوينهاجن - إلى مكعبات البناء التي يلعب بها أطفال الدنمارك. فهذه الأشكال المستطيلة البسيطة يتعلم الأطفال تركيب كل

كلمة ممكنة ترد على مخيلاتهم. فكلمات مثل «موتيفات» و«مجازات» تعد شديدة التجريدية بالنسبة للمفاهيم التي نود أن نعرفها بأنها أصغر وحدات تراث أدب العهد القديم القادرة على الصمود والتغير. وكثير من أصغر وحدات العهد القديم الأولى تتميز بالمرونة وسهولة التغير كالمكعبات، وتناسب أغراضاً متعددة. فيمكن أن تندمج مع مكعبات تراثية أخرى لتعطي معنى متغير. ويشتمل التنوع التراثي الذي أشرنا إليه على تنويعات متشابهة بل حرفية في الغالب على جزء أو آخر من التراث الموجود. والاستخدام المتغير لثل هذه الشرائح التراثية يتخطى كل حد من حدود الجنس الأدبي. وهي تؤثر على أصغر ما ورد في العهد القديم من بنى وعلى أكبرها على السواء.

ويمكن الاعتراض على المبدأ القائل بأن كل الأجناس الأدبية في العهد القديم يمكن أن توصف بأنها نصوص مجزأة. فهي وحدات تراثية معقدة تتألف من شرائح عديدة أصغر. وتكونت الوحدات التراثية الأكبر بتجمع وحدات أصغر. وأصدق مثال على هذا المبدأ قصص الآباء المؤسسين في سفر التكوين. فتمثل قصة إبراهيم سلسلة قصصية واحدة تصحبنا في رحلات إبراهيم من مذبحه بمورة في الإصحاح ١٢ إلى قصة تضحيته بانه إسحق بأرض المريا في الإصحاح ٢٢. وهذه السلسلة القصصية هي أيضاً قصة تتألف من عدة قصص أقصر، كل منها لها حبكة وإبراهيمها. ويتألف تراث يعقوب من بنية ظرفية متقنة. فقصة صراع يعقوب وأخيه عيسو تنهى قصة صراع يعقوب مع لابان التي تنهى بدورها قصة صراع راحيل ولبنة. وتشكل قصص الآباء المؤسسين ككل قصة أكبر تتألف من سلاسل أنساب متتابعة كشرائح: سلسلة نسب تارح (تراث إبراهيم) وسلسلة نسب إسحق (تراث يعقوب) وسلسلة نسب يعقوب (تراث يوسف). وكلها تعد امتداداً لسلسلة نسب آدم التي تبدأ في الإصحاح الخامس من سفر التكوين وتأخذنا إلى الشريحة التالية من التراث في سفر الخروج.

وفي شعر العهد القديم، يمكن حذف أي جزء من قصيدة ونقله إلى العديد من المزامير والأناشيد دون أي ضرر بنيوي. ويمكن أن تظهر في شعر الحكمة بسفر أيوب أو نبوءات أشعيا أو مزامير داود دون اختلاف كبير. فليس هناك فارق زمني كبير يفصل بين هذه الكتابات. وهناك ثلاثة أمثلة توضح ذلك، إلا أن سفر المزامير بأكمله و«نبياء» وكل الأناشيد التي وردت في القصص تدخل ضمنها.

(أ) تتضمن الأمثلة الأولى موتيفة الملك والمسيح المخلص باعتباره «ابن الرب». ففي المزمور ٧: ٢، يقول يهوه لمسيحه: «أنت ابني؛ أنا اليوم وأدبتك». ونفس هذه العبارة تتكرر بصورة مباشرة في المزمور ٨٩: ٢٥-٢٦: «وأجعل على البحر

يده وعلى الأنهار يمينه. هو يدعوني أبى أنت، إلهى». ويتخذ الجزء الثانى شكلاً أكثر تطوراً فى صموئيل الثانى ٧: ١٢-١٤ حيث يقول يهوه عن داود: «هو يبنى بيتاً لاسمى وأنا أثبت كرسي مملكته إلى الأبد. أنا أكون له أباً وهو يكون لى ابناً». وهى عبارة نجد تنويعة مطابقة عليها فى أخبار الأيام الأول ١٧: ١٢-١٣: «هو يبنى لى بيتاً وأنا أثبت كرسيه إلى الأبد. أنا أكون له أباً وهو يكون لى ابناً». كما نجد تنويعة على الجزء الأول من هاتين الفقرتين فى المزمور ٨٩: ٤: «الى الدهر أثبت نسلك وأبنى إلى دهر فدور كرسيك».

(ب) نمط أصلى لتقديم وحى يوضع على لسان داود لعرض آخر كلماته قبل موته فى صموئيل الثانى ٢٣: ١: «وحى داود بن يسى وحى الرجل القائم فى العلا مسيح». وتتسع هذه الصيغة نفسها فى تقديم وحى بلعام فى سفر العدد ٢٤: ٢-٤: «وحى بلعام بن بعور. وحى الرجل المفتوح العينين. وحى الذى يسمع أقوال الله. الذى يرى رؤيا القدير». وفى الفقرتين ١٥-١٦، تستخدم هذه المقدمة مرة أخرى ولكنها تنتهى بامتداد داخلى آخر: «وحى الذى يسمع أقوال الله ويعرف معرفة العلى. الذى يرى رؤيا القدير».

(ج) أوضح مثال على هذا التكنيك نجده فى المزمور ١١٩. فيوضح هذا المثال بما لا يدع مجالاً للشك أننا لا نتعامل مع استشهاد عارض أو إعادة صياغة لمادة ولا مع استعارة نص من نص آخر. بل هو تكنيك محورى فى قرص الشعر. والمزمور ١١٩ هو قطعة أدبية متميزة. وهو ليس مجرد مزمور؛ بل هو قطعة أدبية رائعة توضح الأساليب التى اتبعت فى كتابة المزامير. فهو يوضح لنا كيف كان الشعراء القدامى ينظمون أشعارهم. وهو من حيث الشكل قصيدة ألفبائية أو سلسلة كلمات متساوية الطول ومرتببة بحيث تكون قراعتها عمودياً مطابقة لقراعتها أفقياً acrostic. والمزامير من هذا النوع تستعين بكل حرف من حروف الأبجدية بصورة متوالية لتبدأ بيتاً. وهناك أمثلة على القصائد الألفبائية من هذا النوع فى المزامير ٩ و ١٠ و ٢٥ و ٢٤. إلا أن المزمور ١١٩ يصل بهذا الجنس الأدبى إلى ذروته المنطقية ويقدم مقاطع شعرية كاملة يبلغ طول كل منها ثمانية أبيات حسب حروف الأبجدية. ويبدأ كل بيت فى هذه المقاطع بالحرف نفسه. ويحروف العبرية الاثنى والعشرين تصبح هذه القصيدة أطول قصائد سفر المزامير. وهى عمل بارع فى كتابته، حيث يقدم كل بيت فيها تنويعة على موتيفة واحدة هى الثناء على العهد القديم. وكل مقطع من المقاطع

المنة والسبعين والست يقبل التبادل مع سائر المقاطع. وهي قصيدة ممتلئة ولكنها تدلنا على الأسلوب الذي اتبع في نظم الشعر.

ونجد هذا التكنيك نفسه في نظم العديد من الأناشيد التي تم جمعها معاً باعتبارها وحياً لأنبياء الماضي. ففي سفر إرميا ٤٨: ١-٤٧ مثلاً نجد نشيداً طويلاً عن المؤابيين. ويتم تقديمه هنا بدون عنوان باعتباره من أقوال يهوه في سياق سلسلة من الوحي موجهة ضد ملك أو آخر من ملوك إسرائيل. وهناك تنويعاً أغنى على هذه القصيدة نجدها في أشعيا ١٥ و ١٦ بعنوان «وحي من جهة مؤاب». ونعلم في خاتمة النشيد في أشعيا ١٦: ١٣ أن هذا هو ما قال يهوه من قبل ضد مؤاب. ولا يقول لنا أشعيا لماذا قال ذلك. على أية حال فإننا نعلم السبب من تنويع إرميا: «ولكنني أرد سبب مؤاب في آخر الأيام». إلا أن تفسير ذلك لا نجده في هذه القصيدة. بل ندرك سبب تفاؤل إرميا بمستقبل مؤاب في تنويع القصيدة في سفر أشعيا ١٦: ٤-٥: «لأن الظالم يبيد وينتهي الخراب ويفنى عن الأرض الداشسون. فيثبت الكرسي بالرحمة ويجلس عليه بالأمانة في خيمة داود قاض يطلب الحق ويبادر بالعدل». وقد أمتع هذا المكعب عن عمد من باب الرحمة. فهو يقابل الأسود القاتلة التي تجرى مصير مؤاب على بقية الأرض كما أعلن في أشعيا ١٥: ٩: «على الناجين من مؤاب أسداً وعلى بقية الأرض». وما توحى به هذه الشروح ضمناً هو أن مؤلفي سفر أشعيا وإرميا يتحدث كل منهما إلى الآخر! إنهما في جدل لاهوتي. وتكرر هذه المقاطع النصية موثقة الرحمة هذه كعادل موضوعي لنبوءات الشؤم في مواضع أخرى.

وكما هو الحال في سفر المزامير نجد مكعبات نصية صغيرة في سياقات متنوعة في أسفار النبوءات. وهي التنويعات الحرفية للوحي مدونة في سياق «لاهوت طريق» الفيلسوف الذي يعزو تورا يهوه لصهيون الجديد في أشعيا ٢: ٢-٥ و ميخا ٤: ١-٤. يقول أشعيا:

«ويكون في آخر الأيام أن جبل بيت الرب يكون ثابتاً في رأس الجبال ويرتفع فوق التلال وتجري إليه كل الأمم. وتسير شعوب كثيرة ويقولون هلم نصعد إلى جبل الرب إلى بيت إله يعقوب فيعلمنا من طرقه ونسلك في سبله لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب. فيقضي بين الأمم وينصف لشعوب كثيرين فيطيعون سيوفهم سكناً ورماحهم مناجل. لا ترفع أمة على أمة سيفاً ولا يتعلمون الحرب في ما بعد. يا بيت يعقوب هلم فنسلك في نور الرب»

ولا فارق إلا في السياق، فتقدم رواية أشعياء مكعب الرواية «كروية» لمثل يضرب بأورشليم ويهوذا. وفي سفر ميخا، يرتبط الجنس الأدبي الشفاهي بوحى ضد إسرائيل، ويفتقر نص ميخا إلى التحذير الأخير إلى بيت يعقوب وينتهي بترديد لاموت عزرا ١: ٢ بأن رحمة رب إسرائيل ستأتي من أورشليم، والسلسلة الممتدة من الأقوال والتي جمعت لتشكيل سفر ميخا هي سلسلة وحي مستقلة ضمناً، وهي تشكل قصاصات نص يماثل ما نجده في النص الأقصر 4QTestimonia، ويستعين يونيل ٢: ١٠ بقطبية المناجل والسيوف في قلب بارع لموتيفة السلام الشهيرة هذه: «اطبعوا سكانكم ومناجلكم رماحاً، ليقل الضعيف بطل أنا».

وترد في الشعر تنويعات بنيوية مهمة من حين لآخر كما هو متوقع، وبعضها تنويعات موضوعية كالوحي الذي يصف يهوه بأنه «أسد الغضب» على أنوم، وهو ما يطالعنا في سفر عوبديا ١: ١-٩ ثم بصورة أوضح في إرمياء ٤٩: ٧-٢٢، وخاتمة رواية إرمياء لهذا الوحي (٤٩: ١٩-٢١): «كأسد يصعد من كبرياء الأرض...» لها تنويعات حرفية تقريباً في الإصحاح التالي من إرمياء (٥٠: ٤٤-٤٦) حيث يجد الأسد في بابل فريسته، وهي ليست مجرد تكرار لوحي نجد تنويعاته العديدة في إرمياء ٢: ١٥، ٤: ٧-٨، ٥: ٦، ٢٥: ٢٨ وفي مواضع أخرى حيث يرتبط هذا الأسد الغاضب بغضب يهوه وتدميره الانتقامي في إسقاط درامي ليوم الغضب. فلدينا دمج بارع لعبارة واحدة تستخدم ضد كل من أنوم وبابل، ولدينا أيضاً إسقاط لصورة أدبية ميثولوجية يمكن اللجوء إليها حين تصلح، ونفس هذا المجاز الذي يصور غضبة يهوه بغضبة أسد في يوم غضب كوني ينزل الدمار الإلهي يرد أيضاً في سفر ناحوم ١-٢ ضد نينوى عاصمة آشور. ويتضح المجاز الأصلي «لأسد الغضب» هذا بصفة خاصة في سفر ناحوم ١: ٦ و ٢: ١٢-١٤. واستعانة ناحوم بهذه المادة الشعرية الأصلية له دلالة خاصة نظراً لوجود شرح لسفر ناحوم ضمن لفائف البحر الميت، ففي شرح ناحوم (بيشر ناحوم)، نجد أن صورة النبي كأسد غضب يهوه الذي ينزل الدمار بنينوى يفسره كاتب اللفائف في سياق غارات عسكرية شنت في الماضي على أورشليم ويبدو أنها مستمدة من التراث الهيليني.

والتقنيات التي تدخل في نظم الشعر تشبه التقنيات المستخدمة في تدوين الأمثال أيضاً، ففي مزدوجات الحكمة نجد مكعبات البناء في شكل عبارات بليغة، وهذه المكعبات يمكن استخدامها بطرق عديدة، فنقرأ في سفر الأمثال ١٣: ١٩ مثلاً: «الشهوة الحاصلة تلد النفس؛ أما كراهة الجهال فهي الحيدان عن الشر». فيمكن

استخدام كل من شطري هذا المزدوج في سياقات مستقلة. ويمكن توفيق كل منهما مع مقاطع تراثية أخرى. كما أن جمع هذه المزدوجات التراثية يقدم سياقات متعددة للمثل الواحد. وقد يكون هذا التنوع في النص والسياق معقداً وغنياً على السواء. فتقدم لنا مزدوجات سفر الأمثال ٢٢: ٢٨ و ٢٣: ١٠ المقطع الافتتاحي: «لا تنقل التخم القديم». ويكتمل المثل بالخاتمة التي تتلاعب بموتيفة الأب: «الذي وضعه أبائك» أو «لا تدخل حقول الأيتام». والتنوعات تنقل معاني مختلفة تماماً. ونجد المقطع الافتتاحي أيضاً في سفر التثنية ١٩: ١٤ في تنويع شديدة الشبه بمزدوج سفر الأمثال ٢٢. إلا أن السياق يؤثر على الصياغة بتقديمها كأحد تشريعات موسى: «لا تنقل تخم صاحبك الذي نصبه الأولون». وفي قصيدة لهوشع، تتم الإحالة إلى موتيفة تشريعية كمجاز عن يهوذا المارقة: «صارت رؤساء يهوذا كناقلي التخم» (هوشع ٥: ١٠).

والإيجاز الأدبي هو الذي يؤدي إلى التشابه بين كثرة من موروثات العهد القديم سواء ما يقدم في شكل أناشيد أو ما يرد بصيغة حكم. ويمكن القول إن أبيات المزامير والأمثال والوحي النبوي ليست أنواعاً مختلفة من الأدب. فهي لا تختلف فيما بينها إلا في السياقات التي ترد فيها، أي من حيث انتماؤها إلى أحد أناشيد داود أو إحدى مقولات سليمان أو كرجى لأشعيا.

وفي كل من أيوب ٧: ١٧ والمزامير ٨: ١ نجد العبارة الاستفهامية الشهيرة: «ما هو الإنسان؟». ويتوسع أيوب في المقطع الافتتاحي بعبارة: «حتى تعتبره»، ثم يقرنه بتنويع: «وحتى تضع عليه قلبك». وسؤال أيوب قادر على التوجيه الإيجابي. إلا أن أيوب يضيف خاتمة مناسبة ولكنها لم تدون لسياق هذه القصة: «ما هو الإنسان حتى تتمهده كل صباح وكل لحظة تمتحنه؟». ويغلب التشاؤم على الإجابة الضمنية لما تم تقديمه كسؤال بلاغي يعكس معاناة أيوب. ويقدم المزمور ٨: ٤ سؤالاً مماثلاً في افتتاحيته من خلال وضع المقطع في اتجاه آخر: «من هو الإنسان حتى تنكره؟». ويختم استخدام المزدوج بمقطع يناسبه: «وما ابن آدم حتى تفتقده؟». وبدلاً من السماح للببت بأن يكون له معنى سلبي إضافي، يتوسع المزمور في الموتيفة، فيضع بحذاء مقولة: «ويتنقصه قليلاً عن الملائكة ويمجد ويهاه تكله».

ونجد هذه المكعبات نفسها - بتوسع استفهامي على طريقة المزمور ٨: ٤ - مرة أخرى في المزمور ١٤٤: ٣-٤: «يا رب، أي شيء هو الإنسان حتى تعرفه وأين الإنسان حتى تفكر به؟». وتتسع الإجابة أيضاً بتشاورم كتشاورم أيوب ويصدي لقابيل في قصة هابيل بسفر التكوين ٤: «الإنسان أشبه نفخة، أيامه مثل ظل عابر». وهذه التنوعات

من الناحية الموضوعية لا تفصل بينها القرون ولا المؤلفين؛ فهي جزء من جدل أدبي وفكري واحد. ويمكن القول إن هذه النصوص تعكس جدلاً معاصراً جاريًا. فهذه النصوص المتعلقة بكنه الإنسان تنتمي جميعاً إلى جنس الحوار العلمي. وهذا الجدل الضمني لا يقل قوة عن صور الجدل التي سنصادفها فيما بعد في الإصحاحين ١٤ و١٥ اللذين يتناولان تنويعات متعددة على قصص تدور حول أبناء الرب وزوجات يهوه. والتنويعات الموسعة التي تطالعنا في خطبة أليفاز بسفر أيوب ٤: ١٧-٢١ توضح سمة هذا الجدل الضمني:

«الإنسان أبر من الله أم الرجل أظهر من خالقه؟ هو ذا عبيده لا يأتئمنهم وإلى ملائكته ينسب حماقة. فكم بالحرى سكان بيوت من طين الذين أساسهم في التراب ويسحقون مثل العث. بين الصباح والمساء يحطمون. بدون متبى إلى الأبد يبيدون. أما انتزعت منهم طنّبهم، يموتون بلا حكمة»

وهناك رواية أكثر إيجازاً لجدلية أليفاز في سفر أيوب ١٥: ١٤: «من هو الإنسان حتى يزكو أو مولود المرأة حتى يتبرر؟». ويتوالى التنويعات فإن ما كان يبدو بعيداً من قبل يسهم بدوره في الجدل. وهذا هو الحال في أيوب ١٥: ١٥-١٦: «هو ذا قديسوه لا يأتئمنهم والسموات غير طاهرة بعينه. فبالحرى مكروه وفاسد الإنسان الشارب الإثم كالماء؟». فالقضية محورية بالنسبة للاموت العهد القديم. وهناك تنويعتان مهمتان على هذه الجدلية في مكعبى أيوب ٢١: ١٤-١٦ و ٢٢: ١٧-٢٠، تدور أولهما حول التساؤل «من هو القدير؟». ولا يميز هاتين التنويعتين كزوج سوى نصف جملة تعطي حرقياً: «يقولون لله ابعد عنا». وتتسع هذه العبارة في أيوب ٢١: «ويمعرفة طرقتك لا نسر. من هو القدير حتى نعبد وماذا ننتفع إن التمسناه؟». أما في أيوب ٢٢ فيقترن هذا المقطع بالتساؤل البلاغي «وماذا يفعل القدير لنا؟» ليشكل عبارة فريدة. ثم يتسع الإصحاح ٢٢ بإشراك الجدل الضمني نفسه: «لتبعد عني مشورة الأشرار. الأبرار ينظرون ويفرحون والبرى يستهزئ بهم قائلين: ألم يبد مقاومونا وبقيتهم قد أكلها النار». وفي هذه الفقرات بسفر أيوب نجد نصوصاً تطالعنا أيضاً إما في المزامير أو الأنبياء. وسياقها الحقيقي في الجدل الضمني بين من جمعوا التراث.

وهذا التكنيك الخاص باختلاق النصوص في المزامير والوحي والأمثال نجده أيضاً في مجموعات التشريعات والقواعد الدينية في أسفار موسى الخمسة. والنطاق الواسع لهذا النوع من التنويعات معروف. ومعظم مضامين لفائف البحر الميت تنتمي إلى هذا

النوع كما رأينا في نص 4QTestimonia. ونختتم مناقشتنا بمثال أخير مستمد من هذه المجموعات، فأشهر ما في التراث ينتمي إلى مجموعات المقاطع التي تشكل تنويعات على توراة يهوه، وهذه المجموعة تقع في أربع تنويعات مختلفة: الخروج ٢٠: ١-١٧، الخروج ٣٤، اللاويين ١٩، التثنية د-٦، والخروج ٢٠ والتثنية هما الوحيدان اللذان يقدمان لنا القصص في شكل الوصايا العشر الذي روج له مارتن لوثر في الموروثات الحوار التعليمي للمسيحي. ونسخة الخروج ٣٤ من الوصايا العشر - والتي يتم تصويرها بأنها النسخة التي نقشها موسى على اللوحين الحجريين - تركز على العقيدة والاحتفالات. أما سفر اللاويين فهو عبارة عن مجموعة من ست وصايا سلبية وست إيجابية. وتشارك كل من هاتين التنويعتين في جدل أوسع نطاقاً للموروثات التوراتية التي لا تحصى التي تسعى إلى تلخيص ما يتوقعه الرب من أتباع التراث.

وبعد إدراج الوصايا العشر في الإصحاح الخامس من سفر التثنية، يحاول الجامع أن يوجزها أكثر وأكثر في وصية واحدة كبرى في التثنية ٦: ٤-٥، وهي صياغة أخرى وتوسيعاً لأولى الوصايا العشر:

«اسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا رب واحد. فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك»

وفي تصوير درامي لهذه الوصية الموجزة، يدمجها التثنية ١٠: ١٢-١٣ في قصة خطبة وداع موسى التي تختتم بها التشريعات الإلهية في أسفار موسى الخمسة. وتقلب على هذه الفقرة اللغة الفلسفية فتربط بساطة الوصية بمجازات لاهوت الطريق:

«فالآن يا إسرائيل ماذا يطلب منك الرب إلهك إلا أن تتقى الرب إلهك لتسلك في كل طرقه وتحبه وتعبد الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك، وتحفظ وصايا الرب وفرائضه التي أنا أوصيك بها اليوم لخيرك»

وما يصفه يشوع في سفر يشوع ٢٢: ٥ بأنه التوراة كما جاء بها موسى لبني إسرائيل عندما أرسل الشعب ليحتل أرضه بعد قصص الغزو هو تنويع على هذا المضمون:

«أن تحبوا الرب إلهكم وتسيروا في كل طرقه وتحفظوا وصاياهم وتلتسقوا به وتعبدوه بكل قلبكم وبكل أنفسكم»

ولا شك أن جائزة الإيجاز والبساطة تكون من نصيب ميخا لما يبذله من جهد في الرد على التساؤل الضمني للمعلم في ميخا ٦: ٨، وهي فقرة تستمعين أيضاً بنفس

اللفة التي يستمعين بها سفر التثنية ١٠. فهي ترى أن المهمة الأخلاقية للمؤمن تكمن في الشروط اللاهوتية للطريق:

«وماذا يطلبه منك الرب إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعاً مع إلهك؟»

ويقدم إنجيل متى تساؤلاً يشبه تساؤل ميخا لمعلمه يسوع. والسؤال مصوغ بلغة «أعظم» النواميس: «آية وصية هي العظمى في الناموس؟» فيجيب متى على السؤال التقليدي بتبوية متضادة مزدوجة:

«تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك. هذه هي الوصية الأولى والعظمى. والثانية مثلها، تحب قريبك كنفسك. بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء» (متى ٢٢: ٣٧-٤٠)

ويحمل لوقا يسوع على التساؤل: «ما هو مكتوب في الناموس؟ كيف تقرأ؟». وفي الإجابة، يحاول المعلم أن يصوغ رده في وصية واحدة:

«تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قدرتك ومن كل فكرك وقريبك مثل نفسك» (لوقا ١٠: ٢٧)

وأخيراً وفي إنجيل مرقس، يسأل أحد الكتبة يسوع لا عن أعظم الوصايا، بل عن «أول وصية». وهنا نجد أن استلزام مرقس للتراث كمتى من قبله يناسب حماس التلميذ الشغوف. فيحمل مرقس يسوع على تقديم لا وصية واحدة بل وصيتين في رده. في الأولى، يقتبس من التثنية ٦: ٤، ولكن بنفس التوسع الذي نجده لدى لوقا. كما أن مضاعفته لهذه الوصية تنطلق من محاولة سفر التثنية إيجاز الوصايا العشر. ومع أن وصية مرقس الثانية تكرر أيضاً جوهر وصية لوقا، فإن صوغه لكلماتها يفتقر إلى البساطة والتوازن:

«إن أول كل الوصايا هي اسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا رب واحد. وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك. هذه هي الوصية الأولى. وثانية مثلها هي تحب قريبك كنفسك. ليس وصية أخرى أعظم من هاتين» (مرقس ١٢: ٢٩-٣١)

ومع أن صياغة العديد من الفقرات متشابهة تماماً، فإن كلاً من نصوصنا يقدم صوتاً مستقلاً وتأويلياً للمضمون ككل. فالتفسير الممتد والجدل يميزان تطور التراث.

٤. العهد القديم ومؤلفوه

علينا ألا ننسى أن العهد القديم كتاب شديد القدم نشأ عن عالم فكرى يختلف تمام الاختلاف عن عالمنا. وذلك العالم مصدر مفاهيم العهد القديم ومجازاته الضمنية هو عالم يمتد من غرب المتوسط حتى الهند ومن القرن الثالث قبل الميلاد على الأقل إلى أواخر القرن الأول الميلادى. إلا أنه عالم أدبى ليس ضمناً إلا فى نصوصنا. ولا يسهل على القارئ فهمه. ومع ذلك فهو أدب موجه إلى هذا العالم، ويعتمد فهمنا للعهد القديم على مفاهيمنا عن هذا العالم. فعالم إسرائيل القديمة التصورى الذى اختلقته قصص العهد القديم وأشعاره مبهم لنا. وشخصه - سواء من الآلهة أو من البشر - التى تملأ ذلك العالم التصورى بعيدو النال بالنسبة للقارئ إلا فى هذا السياق الأدبى الضمنى الكبير. فلا نعرف داود أو موسى إلا من هذا العالم الذى اختلقه لنا مؤلفو العهد القديم. وفهم نصوصه أهم بالنسبة لنا من فهم أى عالم تاريخى من الماضى البعيد. وعالم الأناشيد والقصص ليس عرضاً لأى عالم حقيقى مستقل عن الأناشيد والقصص التى تعرضه. إنه عالم اختلقه الكتاب فى حوار بينهم. وتعتمد قراءته على قدرتنا على النفاذ إلى عالم هذا الحوار.

وليضاح هذه المسألة نعرض مشكلة تعترض قراءة العهد القديم. فمع أننا تحدثنا كثيراً عن العهد القديم وجمعه التراث، فليس من الواضح ما إذا كان العهد القديم يجمع موروثات قيمة فعلية كان لها وجود خارج نص العهد القديم وقام مؤلفوها باختلاقها لنا. ومع ذلك فالنصوص تقول إن هذا هو ما يفعله. فنقرأ فى صدر سفر الأمثال: «أمثال سليمان بن داود ملك إسرائيل». وفى سفر إرميا يقول لنا إننا نقرأ كلمات إرميا بن حلقيا». وحتى فى داخل القصص يقال لنا إن ما نقرأ هو تراث تم جمعه. وما نقرأه فى الخروج ٢٠ هو الوصايا العشر. ولكن هل نحن نقرأ كلمات الرب أم كلمات المدعو إرميا أم كلمات سليمان، أم أننا نقرأ شيئاً آخر؟ والمسألة ليست مسألة إيمان أو قص الحقيقة. بل هى مسألة قراءة ومسألة ما نقوله النصوص ضمناً.

وعندما نقرأ النصوص القديمة علينا ألا نبادر بالثقة فيما يبدو واضحاً لنا. فعادة إضفاء سياق روائى على الأعمال المجمعة - وهى عادة ثابتة فى كتابات العهد القديم - من سمات العالم القديم. وهى تعكس المفهوم القديم للحقيقة والمعرفة كجانبين مستقرين من جوانب الواقع. فعندما يقول لنا سليمان فى سفر الجامعة إنه «لا جديد تحت الشمس»، فهو لا يقاچى قراءه، ولا أحد يعتبره متشائماً بسبب ذلك. فالمعرفة أحد جوانب الإلهيات. لذا فقد كانت موجودة مع الخليفة. والمعرفة والفهم من نواتج الأجيال.

والحقيقة لم تُكتشف بل تنتقل. وهى تتكشف لمن لديهم الصبر والدرية على النظر إلى ما هو موجود بالفعل. والتعلم الحقيقي يكمن فى المهارات الإدراكية، والحكمة هى التراث. والتراث هو ما يقصده العهد القديم بتوراته، و«الصالحون» هم من يحبون التوراة؛ أى من يكرسون أنفسهم لدراس التراث - نهائياً وإليلاً (المزمور ١: ٢).

وشخصية المؤلف تابعة للتراث؛ فليس هو نفسه الذى يكتب، بل التراث هو الذى يتكلم من خلاله، فهو خادم له. فالشاعر البابلى الكبير كابتى إيلانى مردوك الذى نظم أنشودة جميلة للإلهة إرا يصف نفسه بأنه «جامع ألواحها» ويصور لنا كيف أوجت الآلهة إليه بالقصيدة فى منام ليلي، وهو ما لا ينبغي إسائة فهمه. فهو ليس كاتباً حديثاً هام فى جمال كلماته وأصالتها؛ بل أصالة القصيدة هى التى تتعرض للإنكار هنا فى هذا الانتقاص من إبداع الشاعر. فالشاعر خادم مطيع للآلهة. وعندما تلا القصيدة فى الصباح حين استيقظ من نومه، «لم يترك بيتاً واحداً ولا أضاف بيتاً إليها». وهذا الوحي الإلهي يصغى إليه باحترام حتى من قبل الآلهة؛ بل إن عليها أن تنشئ على أنشودة كهذه وتبارك من يتغنون بها فيما بعد: «من يتغنون بها لا يموتون فى هلاك». والكاتب الذى يحفظها «سيكرم فى أرضه»^(٢) و«يعم السلام» على البيت الذى يحفظ فيه اللوح. وكابتى إيلانى مردوك هو ناظم هذه القصيدة، ولكنه يروى ما يتذكره. والنظم نفسه شكل من أشكال الحكى. والمسألة ليست أن الكتاب القدماء لا يدركون أدوارهم فى الكتابة أو ينتقصون من قيمة إسهاماتهم فى عالم الأدب والفكر الذى يشاركون فيه؛ وقد لا يقلون طموحاً عن أى كاتب حديث. إلا أن مفهومهم عن المعرفة وعن الحكمة وعما هو حقيقى وصادق كان مختلفاً. فكان دورهم فى إبداع التراث ونقله يخففه احترامهم لعالم اللغة والفكر الذى يستلهمونه؛ وكان وعيهم بجهلهم بالأمور الإلهية يحد من خيالاتهم.

وكان مفهوم الإبداع الذى ساد الكتابة يساعد على الوعي الذاتى بإنتاج النص فى شكل موروثات يتم جمعها من الماضى. وهذا هو النمط التقليدى الذى ساد فى العالم القديم، وهو مفهوم يتضح رسوخه حين نصادفه لأول مرة. ففي تزامن مع بعض من أقدم الآداب المكتوبة نجد مؤلفين يخلقون سياقات خيالية لأعمالهم، فينسبون معارفهم لمصادر قديمة ولها قدسيتها. فتقدم لنا المخطوطات المصرية التى تونت فى النصف الأول من الألف الثانية قبل الميلاد نصاً يدعى فيه أنه يرجع إلى الأسرة الخامسة

(٢) ولدينا مقولة تقول إن النبي مهان فى وطنه، لأنه فى المكان الذى يُعرف فيه المرء يصعب تصديق أن ما يقوله وحى من عند الآلهة.

(حوالى ٢٤٥٠ ق. م). ويتوسع النص في هذا التصور عن التراث القديم، فيقدم للقارئ حكماً على هيئة تعاليم لوزير مصر بتاح حتب. ويقدم هذه التعاليم فى صورة سرد لما قاله الوزير وهو على فراش الموت لابنه وخليفته. وما يقوله لابنه ليس الحكمة المستخلصة من تجاربه كرجل عاش عمراً مديداً، بل «كلمات من عند من يصغون ومن فكر السلف الذين كانوا يصغون للآلهة». وهى موتيفة تنتمى إلى نوعية حكمة الحكماء الأقدمين التى وردت فى سفر التثنية ٢٢: ٧. وهناك أمثلة أخرى على الاستعانة بهذا النوع من «الشهادة» كشهادة بتاح حتب تطالعنا فى الأدب القديم. فالتكوين ٤٩ والتثنية ٣٢ وصموئيل الثانى ٢٣: ١-٧ تجمع «الكلمات الأخيرة» أو «بركات فراش الموت» لأشخاص بأسماء يعقوب وموسى وداود. وهى قصائد تستعين بموتيفة تقليدية وخيالية لتقديم شروح على القصص التى تنتهى بها. إلا أن الجنس الأدبى الذى يتبعه نص بتاح حتب هو أيضاً شكل شديد التحفظ من أشكال السياق الأدبى. وهو عرف ظل سارياً لأكثر من ألفى سنة فى تقديم الحكم الفلسفية فى أرجاء الشرق الأدنى القديم.

وهناك أعمال عديدة فى العهد القديم تستعين بهذا الشكل، وأوضح مثال على ذلك سفر بعنوان «حكمة يسوع بن سيراخ» أو سفر الجامعة فى الكتاب المقدس الكاثوليكي. وفيه يقدم المؤلف مجموعة من الحكم التراثية بدعوى أنها كتابات جده. وينسب مضمون السفر إلى مطالعة جده للتوراة والأنبياء، وإلى كتب قديمة أخرى. والغرض منه هو مساعدة الناس على «العيش وفقاً لتعاليم التوراة». وكما يفعل مؤلف قصيدة إرا، ينسب هذا الكاتب حكمة السفر لا لنفسه، بل للرب: «فالحكمة كلها تاتى من يهوه».

و «المحاورات» التى كتبها أفلاطون معلم القرن الرابع تجمع تأملات المؤلف فى شكل مناقشات فلسفية عن الحقيقى وغير الحقيقى فى التصور الإنسانى. ويضع أفلاطون نفسه فى دور تلميذ أمام المعلم الكبير سقراط الذى يتخذ دور المبدع. وهنا يبرز التواضع الضمنى لأفلاطون وأدب الحكمة القديم. وفى هذه المحاورات، يكاد أفلاطون يخفى نفسه عن الاعين وعن مخيلة القارئ ويركز على صوت المؤلف على لسان سقراط، فى حين يتخذ أفلاطون نفسه دور تلميذ يسعى لتعلم حكمة التراث. وهناك أيضاً حفيد ابن سيراخ أو مؤلف مجهول تماماً كمؤلف التثنية يقدم عمله باعتباره نتاج معلم كبير. وفى غياب المؤلف، يمكن للتراث أن يتكلم غير مقيد بأى شك قد يساورنا تجاه كاتب نعرفه، فليس أفلاطون الذى يتكلم، بل سقراط قديس أفلاطون وشهيده، وذلك بغرض الحث على الإصغاء لما يقوله أفلاطون.

ونتوقف للحظة عند عالم فلاسفة التراث اليوناني الثلاثة الكبار ونقول إن أعظم مثال على هذا الجنس الأدبي المكتوب باسم مستعار هو ما يقدمه لنا أرسطو تلميذ أفلاطون. وهو ليس نصاً محدداً، بل مفهوم مثقف عن الواقع. وكما يفعل ناظم الإصحاح ٢٢ من سفر التثنية حيث يرسل جمهوره إلى الماضي بتعاليمه، يخلق أرسطو ماضياً فلسفياً يقيم عليه العناصر الجوهرية لفلسفته. وتمثل العناصر الأساسية الأربعة للخليفة عند أرسطو في تعاليم أعلام الماضي، وأولهم تيلز وتعاليمه عن «الماء»؛ ثم يليه أناكسيماندر بمفهومه عن المادة أو «التراب». وما أن يثبت النمط يمكن التنبؤ بإعلاء أناكسيمين لعنصر «الهواء» وهرقليطس لعنصر «النار».

ويوضع وصف أرسطو الكلاسيكي لعناصر العنم الأساسية في السياق المثالي لجدل كبير بين فرضية بارمنيدس بأن لا شئ يتغير وفرضية هرقليطس بأن كل شئ يتغير. والحل نجده في نزعة توفيقية لدى ثالث هو امبيدوقليدس. فليس هناك عنصر واحد، بل أربعة هي التراب والهواء والنار والماء. وبهذا الإيجاز يقدم أرسطو لقرائه تاريخاً ومقدمة أساسية للفلسفة! فتبعه الفلاسفة الكلاسيكيون منذ ذلك الحين.

إن يسوع المسيح هو معلم العهد الجديد الأكبر ويشاركه في ذلك سابقه يوحنا وخليفته بولس، إلا أن الكتاب المقدس يعطى المكانة الأولى لموسى معلم الشرائع. وهناك عدد ممن يشاركون في هذا الدور مما يجعل الطريقة المثلى لتتابع الاستمرارية هي ربط تاريخ كبار المعلمين بتاريخ الفكر على طريقة «فلاسفة ما قبل سقراط» لدى أرسطو. فقد يسهل فهم النصوص المزوجة المعنى مثلاً كما رأينا في الخروج ٢-٦ إذا وجهنا انتباهنا لا إلى المعتقدات التاريخية والاجتماعية ومجازات عالم اختلقناه، بل إلى مفاهيم نصية أكثر تحديداً كالتصور، أى عملية خلق الأفكار. وهو ما من شأنه أن يدخلنا في تحليل للصيغ والموتيفات والبنى الشفاهية الثانوية وكيفية نشأتها وتأثيرها على مفاهيم متلقى التراث. وأعتقد أننا في حاجة إلى تتبع عملية خلق الأفكار لكي نتمكن من فهم المعتقدات. وهو أمر له أهميته في تناول مفاهيم محورية كمفهوم «الإله» ومرادفاته، خاصة حين نتطرق إلى عالم الشروح على التشريعات والتي تعتبر أنها تعكس الواقع الإلهي لا أكثر. ويتضح ذلك بإلقاء نظرة سريعة إلى مفهوم «المسيح الداودي».

٥. وظيفة الشروح

إن معظم النصوص التي أصبحت فيما بعد هي العهد القديم بالنسبة للكتاب

المقدس المسيحي تنتمي لاهوتياً ومرجعياً إلى عالم فكري يعتبر العهد الجديد عنصراً موازياً، ولا تقصد بذلك أن العهد القديم معاصر للعهد الجديد؛ فهو أقدم ولا شك. كما أننا لا نقصد أن الكتاب المقدس له عهد قديم ذو طابع مسيحي. فهذا غير صحيح. فمعظم الأعمال التي تنتمي إلى هذين «العهدين» تعكس تراث كتاب مقدس واحد ترجع جذوره إلى ما يعرف التاريخ الفكري اليهودي القديم، وترتبط فيما بينها بعدى معاصرتها في أي خطاب مشترك. والمناقشات التي تتناول التراث كما نجدها في العهد الجديد ليست تأويلات منقحة لماضي مغلق. بل هي جزء من انتقال مستمر لتراث العهد القديم ككل.

على سبيل المثال، يعد تأويل قصص عمانوئيل المعقدة التي تدور حول أشعيا في قصة متى عن ميلاد يسوع توسيعاً لتراث عن المسيح الداودي، وهو ما سنتطرق إليه مرة أخرى في الفصل الختامي من هذا الكتاب. وهذا التأويل قد أشير إليه ضمناً بالفعل في سفر أشعيا ٧-٩ بربطه الشامل لقصص الطفل الوليد عمانوئيل باعتباره الكائن الإلهي المخلص لأورشليم الجديدة. ففي الشرح التأويلي في أشعيا ٩: ٢-٧، نجد أن عمانوئيل لا يمثل القوة المدمرة للملك الآشوري في يوم الغضب كما هو الحال في أشعيا ٧: ١٤. فتأويل الطفل الذي يولد باسم عمانوئيل في الإصحاح التاسع هو أنه طفل الأمل في تضاد مع طفل الإصحاح السابع. ويكرر التأويل المكانة النبوية لابن أشعيا البكر شار ياشوب (أشعيا ٧: ٣: «البقية الثانية»). ويولد هذا الطفل في أشعيا ٩ من زوجة يهوه ويمثل «أورشليم الجديدة». والكائن الإلهي الذي يولد من عنة أمه يسمى «الناصرع العجيب، الإله العظيم، الأب الخالد، سيد السلام». واستعانة سفر متى ١: ٢٣ بيسوع لإيضاح نور عمانوئيل ليست سوى تكرار لتعاليم الكائن الإلهي المخلص. ولا يغير متى مفهومنا عن أشعيا؛ بل يقرأ نص أشعيا ٧-٩ ككل مترابط كما ينبغي له أن يُقرأ.

يقدم سفر أشعيا صورة لأورشليم جديدة وإسرائيل جديدة، ويتكلم من منطلق وعي أورشليم الذاتى بأنها «بقية وجدت الخلاص». وفي السياق الجاف للإصحاح الأول، نجد أن خلاص أورشليم ضمنيًا في تضادها مع سدوم: «لولا أن رب الجنود أبقى لنا بقية صغيرة لصرنا مثل سدوم» (١: ٩). كما أن أمر يهوه ضد إسرائيل في الإصحاح ١٠: ٢٢ يمثل لغزاً وحله هو مفتاح قراءة الفقرات الخاصة بعمانوئيل في أشعيا ٧-٩. فيتحدد يهوه لصير إسرائيل، نجد بارقة أمل في توبة بني إسرائيل تسبق حكم يهوه: «في ذلك اليوم أن بقية إسرائيل ... يتوكلون على الرب قنوس إسرائيل بالحق ... ترجع

البقية، بقية يعقوب، إلى الله القدير» (أشعيا ١٠: ٢٠-٢٢). ثم يأتي اللغز: «قد قضى بفناء فائض بالعدل». والبقية الباقية هي الفيض يأتي من امتلاء كأس العناء. والأحداث التي تتمخض عن طفل أشعيا ٧: ١٤ وتأتي بدمار أورشليم على يد الجيش الآشوري يتم تأويلها هنا في ١٠: ٢٢ بعناء مخاض أورشليم وهي تلد عمانوئيل «لإسرائيل جديدة». وترجمة هذا التأويل الضمني لنسخة عبرانية للعناء يصور هذا التأويل الضمني طفل أشعيا ٧: ١٤ المشووم في صورة النذير بمجيء طفل الإصحاح التاسع بما يمثله من أمل. فهو ابن الرب وعمانوئيل.

وكان بولس مدركاً لذلك تماماً في رسالته إلى أهل رومية، فاتخذ سبيل الجدل القديم سواء في الشكل أو في المضمون في الإصحاح التاسع. فيورد تنويعاً على حكاية طفل نبي سفر هوشع ١-٢ (رسالة إلى أهل رومية ٩: ٢٥-٢٦) ويفسر القصة في ضوء «بقية» أشعيا «التائبة» بسفر أشعيا ٧: ٣. وبولس على وعي تام بتعدد قصص أطفال الخلاص في التراث ويورد الجدلية نفسها. «وإن كان شعبك يا إسرائيل كرم البحر ترجع بقية منه» هكذا يقول أشعيا ١٠: ٢٢. ويهتم بولس كأشعيا بتلك البقية. ويمثل الناجون في سفر أشعيا ٩: ١ أيضاً مفتاحاً تأويلياً لبولس. ويقدم الجدل الختامي لبولس في رسالته إلى أهل رومية ٩: ٢٣ هذا التفسير بعينه. ويقرأ عمانوئيل جالب الدمار بأشعيا ٨ في سياق طفل أشعيا المسيحاني المخلص وهو الرب بسفر أشعيا ٩. ويؤكد بولس نبوة أشعيا ٨: ١٤ السلبية، فسيكون الطفل «حجراً... يعثر بها كثيرون ويسقطون فينكسرون» ويؤول ذلك في سياق «حجر زاوية» بقية اللاهوت بالإصحاح ٢٨: ١٦: «من آمن لا يهرب». وليس هناك تأويل جديد في ذلك، بل إعادة صياغة موجزة. ولا يغير بولس أي شيء، فهذا ليس سوى تأويل أشعيا.

ولا يمكن القول إن بولس يؤول روايتي أشعيا وهوشع من منظور مسيحاني بحيث تتفقان مع مفهوم بولس عن يسوع كما يزعم العديد من الباحثين المحدثين. فليس بولس هو الذي يقدم مجاز الطفل كحجر يتعثر فيه الناس، بل أشعيا. وفي رسم هذا المجاز يرد تصوير ضمني لحكمة المزمور ٢٥: ٢: «كل منتظريك لا يخزوا. ليسخر الغادرون». وهذا الحجر عند أشعيا هو الرب. وكل ما يفعله بولس هو أنه يشارك في الجدل التراثي.

وعندما يستشهد متى بالمزمور ٨: ٢ في سفر متى ٢١: ١٦ ويشير إلى الحقيقة كما يراها الأطفال: «من أفواه الأطفال والرضع» فهو يقرأ نصه كلفز ويؤوله في إطار نفس عقدة الرواية التي يشير إليها المزمور. ويردد كل من المزمور الثامن وسفر متى رواية

هوشع ٢: ٢٢: سيقول الأطفال «أنت إلهي». أما متى فيؤول المزمور من منظور تنبؤات عمانوئيل الأخرى خاصة لطفل أشعيا ٨. لذا فهو يقرأه كجواز للمسيح الداودي. إلا أن هذا التأويل لا يتعارض مع تأويل المزمور. فالمزمور يعتبر الاسم الإلهي الذي يدركه طفل هوشع عائقاً في وجه أعداء الرب، وهو دور ينتمي إلى الجدل حول شخصيات المسيح كما في المزمور الثاني.

والمجازات المسيحانية بالمزمورين الثاني والثامن ليست شواهد على المعتقدات أو توقع أن تأتي هذه الشخصية ذات يوم وتخلص الشعب. فهذا توقع وسمة ضمنيان في الأدب اللاحق. وربما لا تصبح هذه المعتقدات الألفية أصيلة في التراث إلا بعد دمار أورشليم في سنة ٧٠م. ففي العهد القديم وفي معظم نصوص العهد الجديد نجد أنفسنا أمام مجازات وموتيفات أدبية. واللعب المتكرر على مثل هذا التشديد والقصة يؤدي إلى إيجاد ما يمكن وصفه بالواقع المجازي كتعبير عن الواقع الإلهي الذي تشير إليه النصوص ضمناً. فمعركة يهوه ومسيحه ضد قوى الشر والتي تتردد أصدائها في صراعات أتباع لاهوت الطريق اليومية تبدو وكأنها كانت واقعية تماماً في نظر حملة هذا التراث. فهم في إيمانهم بطريق التوراة يدخلون معركة كهذه أيضاً. وهناك شواهد عديدة على ذلك في معظم التراث الذي يدور حول شخصية المسيح، خاصة الروايات التي تقدم داود في صورة المسيح.

ويمكن إدراك الطريقة التي يتم بها اختلاق واقع فكري كهذا بالنظر إلى العناوين التأويلية التي ناقشناها والتي وردت في ثلاثة عشر من مزامير الكتاب المقدس. فكل من هذه العناوين يبدأ نشيداً في المزامير تم إنشاده عندما كان داود في أزمة أو أخرى وردت في قصص داود بسفرى صموئيل. ويعد داود وقصته جزءاً من تراث الماضي. إلا أن هذه العناوين تعكس رؤية مبكرة نسبياً لتراث داود. فهي تشير إلى تراث لسفرى صموئيل أقدم من التراث الذي لدينا الآن. فالقصص لا تتطابق مع تلك التي بين أيدينا الآن والتي تقدم اختلافات عديدة في التفاصيل، بل إن أحد عناوين المزمور يشير إلى حكاية لم تعد لدينا. كما أن هناك تنويع وثيقة الصلة على مزمور آخر من هذه المزامير الثلاثة عشر وهو المزمور ١٨ وردت بعنوانها التأويلي في الإصحاح ٢٢ من سفر صموئيل الثاني. وهي تستخدم إلى جانب نشيد «آخر كلمات داود» في إنهاء قصة حياة داود بنفس الطريقة التي تستخدم بها أناشيد الإصحاحين ٢٢ و٢٣ من سفر التثنية في إنهاء قصة حياة موسى. وقد وضع التشديد هنا بغرض تفسير شخصية داود لقراء صموئيل. وعندما اتخذت القصة في سفرى صموئيل وهي السرد الأولي لداود

شكلها الحالي، كانت تفسر وتقرأ بطريقة المزمور ١٨ والعناوين الماثلة التي وردت في المزامير. فليس هذا داود المحارب الشاب والملك الدنيوي، بل داود سفر المزامير المنشد. إنه المسيح داود بميثولوجيا السماء.

والخطاب التأويلي لعناوين هذه المزامير الثلاثة عشر اتجاهاً. فهي من ناحية تضيف صبغة درامية على المزامير وتفسرها وتعطيها سياقاً في إطار مغامرات داود. ويفسر كل منها مزموره كمزمور غناء داود أصلاً في وقت محدد في الماضي: «حينما هرب من وجه أبشالوم» (المزمور ٣: ١) أو «عندما غير عقله قدام أبيمالك فطرده فانطلق» (المزمور ٣٤: ١) أو «لما كان في المغارة» (المزمور ١٤٢: ١). وتصبح المزامير مهيةً للتحويل النفسي، وهو منهج تأويلي نجده أيضاً لدى مفسرين هيلينيين كفيلو، فطالما أن المستمع إلى التراث يندمج مع أبطاله، وكما يسعى داود إلى الخلاص، فكذلك أفعل أنا؛ فأنا أستطيع أن أغنى بصوت داود. وبهذه الطريقة، يشارك قارئ التراث في انتصارات ماضي داود.

ومن ناحية أخرى فكما يفصح هذا العنوان عن سياق «جنوره» المزمور من منظور حياة داود، فإن المزمور نفسه يفسر لقائه حياة داود ومغامراته؛ وهو تفسير لاهوتي وأسطوري في المزامير كلها. فداود هو الإنسان في كل زمان ومكان. وهو بين يدي الرب يمثل الزامر ومستمعه في صلواتهما وقت الحاجة. وصوت داود هو الصوت الضمني للمغني بضمير المتكلم في أزمة. وهذا الدور الشخصي التمثيلي يجعل المزمور مسيحانياً. وهو ضمنى وصريح ويقع في تجمع لموتيفات الحكمة التي تتبع مجاز ابن الرب والمسيح في المزامير ٢ و ٨ و ٨٩ و ١١٠ حيث يؤول داود كمسيح يصارع أعداءه من أمم الأرض في صراع يهوه الكوني. فهو يمثل جانب الحق في صراع يهوه الكوني ضد الأمم. وأخيراً وفي ارتباط بنفس هذه المجموعة من الموتيفات التي تبرز في المزمورين ١ و ٢، يصبح داود هو الفيلسوف الذي يناضل من أجل البقاء على طريق الحق. وفي هذا النشيد، يمثل داود شخصية من يلوذ بحمي يهوه (المزمور ٢: ١١).

ومن الواضح من هذه العناوين التي تعطي لداود هذه المزامير ليغنيها أن مكانة داود بدوره التاريخي في ماضي إسرائيل القديمة لم يكن موضع تقدير. بل كان مغزاه في إطار تدوين المؤلف الضمني. ومكان داود الحقيقي يدخل ضمن صراع ميثولوجي. وبعض المزامير كالمزمور ١٨: ٥٠ تعتبر داود نفسه كائنًا كونيًا ومسيحياً. وجميعها تستعين بمجموعة موتيفات تضع داود في سياق هذا المسيح الكوني. وتشير المزامير ١٨: ١-٣ و ٤٦-٤٨ إلى حرب المزمور ٨ على الأمم. فتربط الفقرتان ٦ و ١٢ هيكل

أورشليم بعرش المسيح السماوى. وتستنزل الفقرة ٧ زلزالاً، فى حين تثير الفقرة ٢٨ تضاد الخليفة بين النور والظلمة على طريقة التكوين ١ ويوحنا ١. والسياق التاريخى لهذه الحرب هو لاهوت الطريق الشهير فى التدين الفلسفى اليهودى (الفقرات ٢٠-٢٤). وداود ليس شخصية من الماضى البعيد؛ بل هو مخلص كل من يتمسكون بالتوراة (الفقرات ٢٥-٢٨). وداود المزمور ١٨ يشبه مسيح المزمور ٨ إلى حد كبير. والصوت الضمنى للمزمور هو صوت ممثل الإنسان التقى. ويخلصه يهوه فى صراعه ضد أعدائه الأخلاقيين (الفقرات ٣١-٤٢). وضمير المتكلم هذا هو الذى يجعله يهوه امبراطوراً كونياً على الأمم فى الفقرات ٤٣-٤٥.

الفصل الثاني عشر

العالم اللاهوتي للعهد القديم

١ : كيف بدأ الرب

١. ما يعرفه العهد القديم وما لا يعرفه عن الرب

يمكن لنا أن نتظر إلى بناء هيكل في أورشليم بعد العودة من بابل كنساس تاريخي لبدء نشأة تكوين العهد القديم . إلا أن هذه المقولة تشير إلى مجازات وأفكار معينة في العهد القديم . فهي تشير بصفة خاصة إلى ما نقوله ضمناً عن العالم الذي أوجدنا . والمقولة لا تكفى لتحديد زمن الروايات تاريخياً . وأقصى ما تفعله هو أن تعطينا أقدم تاريخ ممكن بعد فترة من نشأة مجتمع حول هيكل أورشليم . وكان هذا المجتمع يعتبر نفسه عائداً من سبى أو أنه بقية إسرائيل القديمة أو أنه إسرائيل جديدة . وربما كان ذلك حوالي سنة ٤٥٠ ق . م أو في عصر المكابيين . ولا تعد العودة من السبى أو بناء الهيكل الثاني في عصرى عزرا ونحميا فترتين أو حدثين نعرفهما بالشواهد . ونظراً لمعرفتنا بهما من روايات التراث لا من التاريخ ، فإنهما لا يعتبران قابلين للتطبيق كسياقين تاريخيين .

وفي مسألة السياقات التاريخية الممكنة لتكوين العهد القديم ، يتحتم علينا أن نبدأ لا من النظرية ، بل من منطلق ما هو معروف تاريخياً عن التراث ، ويبدأ هذا بالسياقات التي جاءت فيها روايات التراث . ولا سبيل للدخول إلى العصور الأولى لتكوين العهد القديم إلا من سياقات أمانة نعرف فيها أن هذا التراث كان موجوداً بالفعل . فالنسخة السبعينية من العهد القديم التي يمكن إرجاعها إلى القرن الثاني قبل الميلاد أو بعده ليست كلها ترجمة للعهد القديم بالعبرية كما نعرفها . فبعض الروايات في النسخة السبعينية غير موجودة في العهد القديم بالعبرية . وبعض الأسفار كسفر المكابيين لم يكن له وجود بالعبرية ، بل كان مدوناً باليونانية أصلاً . في حين أن هناك

أسفاراً أخرى كالنسخة اليونانية من صموئيل تعد تنويعات على روايات تراثية تطالعنا في العهد القديم بالعبرية .

في الإصحاح الرابع من سفر المكابيين الثاني ، تطالعنا إشارة مهمة إلى مجموعة نصوص تمكن بهوداس مكابى من إنقاذها من الحروب . وليس من المؤكد ما إذا كان ذلك وصفاً دقيقاً لمكتبة معروفة ما . فقد تكون إشارة خيالية للروايات المعروفة . وقد تقرأ كروية لسفر المكابيين الثاني تدعم التراث اليهودى ودور المكابيين في الحفاظ على نمط الحياة «التقليدى» فى فلسطين ذات الصبغة الهيلينية . وربما كانت الإشارة الإضافية إلى ضياع مكتبة نحيا الأسطورية فى الماضى البعيد والتي وردت فى الإصحاح الرابع من سفر المكابيين الثاني مجرد إشارة إلى تراث لم يكن ليعرف ضمن أساطير نحصيا . فهو يشير ضمناً إلى مؤلف المكابيين الثانى لا يعرف شيئاً عن مجموعة ثابتة من التراث المكتوب نجت من الحروب المكابية . وفى هذا الإصحاح من سفر المكابيين الثانى والمخصص لسرد قصة بقاء تراث الماضى نجد أن تراث تشريعات عزرا وتراث مكتبة نحصيا لم يعد لهما وجود . وكانت جهود مكابى هى وحدها التى حافظت على ما يعد الآن ماضياً مفقوتاً . ويقدم هذا النص فى حد ذاته وجهة نظر جادة تعارض تحديد تاريخ اكتمال التوراة قبل أواخر القرن الثانى قبل الميلاد بفترة طويلة . فهذا هو التاريخ المناسب للنص الاصلى الذى يزعم سفر المكابيين الثانى أنه يوجزه . وربما تعذر الرجوع بتاريخ العهد القديم إلى فترة قبل القرن الأول قبل الميلاد وهو العصر الذى كتب فيه سفر المكابيين الثانى على ما يبدو . فمؤلفه على الأقل لا يعرف مثل هذا العهد القديم .

وتعرض العهد القديم العبرى التى نعرفها لمراجعة كبرى بعد إعادة بناء هيكل اورشليم فى سنة ١٦٤ ق . م . ونحن نعرف ذلك لأن التاريخ الذى تستخدمه والذى يبدأ فى سفر التكوين يقوم على أساس سنة كبرى من أربعة آلاف سنة بلغت كمالها بإعادة بناء الهيكل . كما تقوم أساطير عزرا ونحميا على هذه العقيدة القومية الخاصة بهيكل اورشليم . وأول سياق أمن لهذا اللاهوت نجده فى النزعة القومية المشحونة فكرياً التى أعقبت ثورة المكابيين وكانت تركز على الروايات التى تدور حول الهيكل فى فترة ما بعد إعادة بنائه . وهو ما يمدنا بأقدم تاريخ معقول لبدء عملية جمع شاملة للتراث . وكانت هذه أول مرة فى السياق التاريخى لدولة العثمانيين التى أقامها المكابيون يتوفر لفلسطين الترابط القومى الذى تنطوى عليه نشأة مكتبة والذى يتميز بلغة الإثنية الواعية بذاتها . ونحن نعلم أن العصر الهيلينى كان خلافاً على خلاف حقب

أسبق في فلسطين. ونشأة التراث التي تعد أحد جوانب التاريخ الفكري لا تتطلب نطاقاً زمنياً عريضاً . فهي متزامنة ومتتابعة في آن . وفي هذا العصر أيضاً كانت هذه أول مرة نعثر على نصوص تشبه ما نجده في التوراة . فتبين النصوص التي اكتشفت بقمران أن تراث العهد القديم كان متطوراً بالفعل في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد وأن سفر أشعيا على الأقل كان قد اكتمل بكل إصحاحاته الستة والتسين . كما تمدنا هذه النصوص بشواهد على أن كثيراً من تراث العهد القديم في طور الاكتمال .

وإذا عدنا إلى التراث نفسه لفهم نشأته ، نجد أن أقدم سياق ممكن لبدء عملية جمع التراث وهو تعريف حملة هذا التراث باسم «إسرائيل» . والتأثير اليوناني في التراث لا يؤدي بالضرورة إلى حصرنا في العصر الهيليني . وهذا المفهوم الخاص بالتأثير «اليوناني» يعكس تضاداً مصطنعاً في الدراسات المبكرة بين الأدب اليوناني وأدب الشرق الأدنى القديم . ومع ذلك فالآراء التي تؤيد الاشتقاق تتسم بالضعف والتهافت . فالاتصال بين فلسطين على الحافة المتوسطية من العالم الفارسي والعالم الإيجي لم يحدث إلا منذ بداية العداء بين دول المدن اليونانية وفارس على الأقل . ومن الأفضل لنا أن ننظر إلى ما يعرف بالفكر اليوناني كإضفاء لطابع إقليمي محدد على مفهوم فكري يعكس مفاهيم الواقع لا في اليونان وحدها بل في أرجاء العالم القديم كله . وما تطور في كل منطقة هو أدبها المحلي الخاص بها جغرافياً ، سواء في ذلك أقصى الهند أو مصر ، بابل أو فلسطين وسوريا ، فارس القديمة أو الأناضول . فالعبرية واليونانية لهما رؤية متشابهة إلى العالم منذ القرن الخامس على الأقل ولزيد من الإيضاح نقول إن أقدم مصادر العهد القديم تعكس أحد تصنيفات ثلاثة :

(أ) قطع باقية من الماضي . وهي أعراف وبقايا أعراف جاءت من سياقات فكرية أقدم من النصوص التي جمعت فيها ومستقلة عنها . وقد تعكس بعض المواد التي تم جمعها سياقات أصلية قد نرى أنها تنتمي إلى عهود شديدة القدم . وتعود جذورها بعضها - كعدد محدود من الأقوال أو الأدعية وردت في سفر اللاويين وسلسلاتي نسب سام وحام كما وردتا في سفر التكوين وسلسلة نسب إسماعيل وقصة النبي بلعام كما وردت في سفر العدد وقائمة أسماء ملوك إسرائيل من عمري فصاعداً واسم «بيت داود» الملكي بأورشليم وبعض جوانب قصة دمار السامرة - إلى العصر الآشوري . وهناك عدة موتيفات في المزامير - كالمزمور ٨٩ - تدل على استمرارية واضحة للأناشيد والشعر في المنطقة منذ عهود الأشعار التي وجدت على ألواح مسمارية بأوجاريت السورية القديمة

فى العصر البرونزى المتأخر . وربما وجدت أقدم عناصر قصص العهد القديم فى مجموعات الأسماء العديدة - خاصة مجموعات الإصحاحين ٤ و ٥ من سفر التكوين - والتي ما كان بعضها ليعرف إلا من نصوص العصر البرونزى . وتمدنا قصة الطوفان وقصة الجنة وقصة الخلق فى الإصحاح الأول من سفر التكوين بتنويعات من الموتيفات والقيمات والحكايات التى ترتبط بالتراث البابلى المتأخر أو بقصتى جلجامش وأدابا الأقدم زمناً . كما أن هناك العديد من أوجه التشابه فى البناء والموضوع بين مجموعات الروايات التى تطلعننا من سفر يشوع إلى الملوك الثانى والحكايات العرقية التى جمعها المؤرخ اليونانى هيرودوت فى القرن الخامس . وهناك المزيد من هذه البقايا التراثية تم جمعها فى العهد القديم .

(ب) التوحيد المطلق . وهى أعراف وجوانب من التراث تنبذ أنماط التوفيق بين المعتقدات . وهى تعكس عدم تسامح إزاء أى تعبير دينى بديل وتفضل توحيداً عاماً ومطلقاً . وليس من المؤكد بعد ما إذا كان هذا التعصب يعزى برمته إلى تبنى النزعة الطائفية الكامنة فى لاهوت طريق الكتاب المقدس . فإذا حكمنا على أساس العديد من لفائف البحر الميت نجد أن الأنماط الطائفية المتعصبة بدأت فى أواخر القرن الثانى قبل الميلاد فى التفرقة بين الجماعات التى قبلت التراث واندمجت فيه . ومنذ بدأت جهود الامبراطورية الفارسية فى عهد خشايارشا لإقامة نظام مركز تسيطر به الحكومة على العقيدة الدينية يحظر بعض التجمعات الدينية ، بدأ النظر إلى العديد من الأفكار التعددية كخطر يتهدد العقيدة التى تدعمها الإمبراطورية . وتشيع هذه التفرقة المتعصبة فى النصوص القديمة . وربما وجد المفهوم اليونانى الأصل والخاص بالروحانية الجوهرية للشخصية الإنسانية وفرديتها منفذاً له فى آسيا حيث بدأ التنافس الضمنى بين الآلهة التى كانت تمثل أفراداً . وهو ما يمكن اعتباره الجانب المظلم من قصة إله بلا شعب يبحث عن شعب بلا إله .

وهناك أكثر من كتاب نشر حديثاً فى مجال دراسات العهد القديم يستكشف احتمالات نشأة أحزاب سياسية راديكالية حول محور أصولى من المتشددى الدينيين . وهو عمل واعد بحق . فهناك إشارات أقرب إلى الشعارات إلى «يهوه وحده» كنداء جماعى لهذه الطوائف نجدها تتردد فى العديد من نصوصنا وقد تدل على وجود حركات مدمرة اجتماعياً كهذه . ويمكن الاستدلال على التواجد

التاريخي لحركة يهودية متعصبة ضد المنشقين من بعض أجزاء سفر عزرا . ولا شك أن التراث يعكس رؤية توحيدية مطلقة لا تعرف التسامح مع معتقدات الآخرين . ففي روايات جوزيفوس عن غزوات يوحنا هركانوس العسكرية لمناطق فلسطين نجد أصداء لقصاص سفر الملوك الثاني عن «الملك الصالح يوشيا» : كما أنها تؤكد وجود إجبار على العقيدة في بيئة مسيسة دينياً . وإذا أضفنا السمة التاريخية على الرؤية التوحيدية المطلقة يمكن إيجازها في مجازات الزامير ليهوه ومسيحه في حربهما على الأمم وقوى الشر . وهي مجازات تشكل منحدرًا زلقًا وتنتهي بتجسيد لكل من الخير والشر فيها يتمثل حالياً في إضفاء صبغة الشر على الأجانب وعلى الإسلام في أوروبا والأمريكيتين .

واجه ولع العالم الإيجي التجارى بالتوفيق بين المعتقدات بما يتميز به من ميل حتى للنظر إلى تعددية التعبير الديني كمسألة تجارية عادية مقاومة مريرة في فلسطين . فكان يهوه في نظر الكثيرين يمثل الرمز الوحيد للروح الإلهية . وعلى النقيض من إيمان الامبراطورية الفارسية « بإله سماء » كوني ، ساعدت لا مبالاة السلوقيين بموارث التعبير الفلسطينية المحلية واقتارهم إلى التمييز في عامل المجاز الديني على تأجيج روح التعصب الراديكالي وعلى النظر إلى «مخاطر» التوفيق بين المعتقدات كمخاطر خارجية . وهو ما تحول إلى نداء جماعي للقوميين وأنصار التراث ضد الامبراطورية . فأمكن إضفاء سمة الشر على الهيلينية باعتبارها قوة تدميرية تهدد وجود فلسطين نفسه . وفي هذا الصراع ، أصبحت اللغة والتراث والإله في خطر . وأدت عقيدة التوحيد المطلق إلى الاستقلال السياسي وراء جيوش العصيان المكابي ، وأدى نجاح المكابيين إلى انتشار وعي قومي حاد في فلسطين لأول مرة .

كان التوحيد المطلق الذي كان يمثل تطوراً ثانوياً ورجعياً في تاريخ الفكر متزامناً تقريباً مع نشأة التراث . وتمثلت الحاجة إلى رفض هيمنة السلوقيين في الحاجة إلى تأكيد نزعة التوحيد من منظور شامل ومعاد للهيلينية ، مما أدى إلى ظهور نطاق عريض من التقسيمات السياسية والدينية والفلسفية بين سكان فلسطين لم يقدر لها أن تظهر على السطح إلا بعد ثلاثة قرون .

(ج) التوحيد الداخلي . وهو ينتمي إلى التشريعات التوراتية وإلى مجموعات الأعراف الكبرى الأخرى التي تم جمعها والتي تعبر عن نزعة توحيدية سامية وكونية . وعلى النقيض من أنماطه المطلقة ، فإن هذا النمط من التوحيد كان

يشمل العديد من الأعراف والمجازات التعددية في فهم الدين . فتتظر هذه الأعراف إلى نفسها كتعبيرات إنسانية عن ديانة سامية . وأسهمت الأعراف بمجرد جمعها في تطور رؤية تعددية .

وينتمي أدب الحكمة في الكتاب المقدس إلى مجموعات التوراة والأنبياء بنفس درجة انتماء الشروح إلى التراث . والمجموعات التي بين أيدينا كتلك التي تضمها أسفار الأمثال والجامعة والمزامير وأيوب هي أعمال كتبها معلمون عن التراث ؛ وهي تدخل بنا مباشرة إلى الرؤى الفكرية للتوراة والأنبياء من منظور ينظر إلى الوراثة إلى مجاز « للسبى » . وهي تضعنا في تضاد بين إسرائيل قديمة وأخرى جديدة . ومن خلال التوحيد الداخلي لنصوص فريدة كأشعيا ٤٠ - ٥٥ ومن خلال مفهوم الإله ككيان سام ، ثم تفسير ماضى إسرائيل وأورشليم المنكوب تفسيراً إيجابياً كتعبير عن قرب نزول الرحمة الإلهية على العالم . وكانت موساة الإصحاح ٤٠ من سفر أشعيا لأورشليم في النفي تشكل بؤرة يتم في داخلها تأويل الوصف غير الواعد لإسرائيل كأمة جاحدة ومنبوذة في سفر أشعيا ١ - ٣٦ . ويتردد صدى حنو الإصحاحات ٤٠ - ٥٥ في سخرية نبوءات عمانوئيل اللاذعة في أشعيا ٧ - ١٠ . فتقدم تأويلاً درامياً لحضور الرب كتضاد لقصة الكارثة بالبن التي يتم إسباغها على « البقية التائبة » التي يتعاطف معها المتلقون ، في حين تؤدي إسرائيل القديمة نور الشرير . وهذه الرؤية المترابطة عن الخير الإلهي المتمثل في الغفران والوفاء بالوعد تخلق التراث ككيان كلي ذي مغزى . وتساعد نبوءة الشؤم والعقاب التي يوحى بها إلى الملك أحاز على إبقاء تشيد الموساة والصفح عن أورشليم ضمناً .

وفي أسفار كأيوب والجامعة وأشعيا نجد جرأة وإثارة فكرتين تشبهان مثيلتيهما في كتابات أفلاطون وسوفوكليس في أثينا . فنجد مواجهة مباشرة لعبارات التشريع والتدين وسخرية صريحة من الطموحات الإنسانية البسيطة ، وحتى طموحات النقاة والحكماء لا تسلم من الهزل اللاذع . ويتخذ هذا الصوت الناقد للشرعية وألهتها مكانه في تضاد بين الآلهة السماويين والآلهة التقليديين في الأناشيد والقصص القديمة .

ويتم إخراج آلهة التشريع من قصصها ومن أدوارها التقليدية في المعابد ، ويتم تصويرها كآلهة يعرفها البشر . ونلاحظ هذا التضاد النقدي المنتمى في الأدب المسماري في القرن السادس قبل الميلاد . ويرد هذا اللاهوت ضمناً في النصب البابلية المحدث بمعبد سين في حران وفي الدعاية الفارسية في نصوص كنصب قورش الاسطواني . وفي هذه النصوص يتخذ الملك لنفسه دور مخلص الآلهة . وهو لاهوت

« رسمى » يساعد ضمناً على تفكيك واقع ألهة الشريعة . وترد هذه المسافة النقدية عن الآلهة ضمناً أيضاً فى بعض النصوص الأرامية المبكرة التى تشير إلى بعل شميم وإلى « رب السماء » . وهى نصوص تتميز بتصوير فلسفى ولاهوتى يختلف تمام الاختلاف عن مفهوم شائع عن الآلهة بأوارها الشخصية كأبطال قصصيين وزعماء دينيين .

ومنذ أقول نجم الامبراطورية الأشورية فى القرن السابع قبل الميلاد وقع التصور الفكرى للعالم القديم عن الواقع أزمة . ووجد هذا التغير نافذة للتعبير عنه فى تنامى الوعي بانقطاع الصلة بتراث الماضى . وانفجرت الأزمة بطرق متباينة وعلى أيدي شعوب مختلفة فى أنحاء العالم القديم تفصل بينها مسافات جغرافية كبيرة . وفى منطقة إيجة ، نبذت طبقة المثقفين ألهة هوميروس وميسيود وكونياتهما باعتبار أنها لم تعد منطقية . ويرد هذا الرفض لقصص الآلهة واضحاً فى الفصل المبكر بين مجموعات الأساطير والتاريخ كمبحث . وفى القرن الرابع ، صور أفلاطون الفيلسوف المثالى كخادم للتأمل ؛ وتبدأ الحكمة عنده بمعرفة الذات . وكان كتاب المسرح اليونانيون بتأويلاتهم للهزل يصفون صورة ساخرة لازعة على التصورات الشعبية عن الآلهة .

وتمثل « أقول نجم الآلهة » فى حياة اليونان الفكرية بطرق مختلفة فى تنامى الموروثات الأدبية القديمة فى أنحاء آسيا . ووجدت كل هذه الموروثات نقطة انطلاقها فى هذا الفكر النقدي عن ألهة التراث . وقد وصلت هذه الموروثات إلينا فى الكتب المقدسة للزردشتية والبوذية والكتاب المقدس . كما اتخذ كل منها شكله المكتوب فى فترة ما بين القرن الثالث والأول قبل الميلاد . ولم يكن الفكر النقدي اكتشافاً قاصراً على الغرب . فقد كان على جنوب غرب آسيا أن يواجه ألهته بكل جرأة وبدرجة متفاوتة من اللا أدبية . وفى تراث العهد القديم تم حل هذه الأزمة الفكرية بالتأكيد الواضح على واقع الحياة والروح . وتم تعريف ذلك بأنه المكان الحقيقى للإله . وتم وضع عالم الروح الحقيقى الذى يتجاوز التجربة البشرية فى تضاد مع واقع العالم الإنسانى المعروف بما فيه من ألهة من صنع البشر . وأصبحت التجربة الإنسانية جزئية ومغلوبة وتعكس عالم الروح الحقيقى بخطأ اتجاهاتها ، وفى العالم السامى ، تم حل الأزمة التى كانت قد بدأت بتراث فكرى لم يعد مقبولاً عقلياً بإيجاد تناقض بين المدرك والعارض باعتبارهما تصورين إنسانيين للواقع بمفهوم غير مدرك لكل ما يتجاوز إمكانات الفكر المحدودة . فالروح أقدم من أن توصف . ولم يكن الواقع الإلهى يتمثل فى الآلهة التى اصطنعها البشر ؛ بل كانت تسمو على الإدراك .

وأدت إزالة الميثولوجيا عن المعتقدات التقليدية في نظر الكثيرين إلى تغييرها. فوضعت المفاهيم التقليدية عن الإله في تضاد مع محدوديات نشاط الإنسان بما في ذلك غزارة اختلاقه للكلمة . وأصبح التراث الإنساني في اصطلاح هشاً . فكانت جهوده ناقصة وتخطى في التعبير عن واقع غريب على البشر . ولم يتم رفض قصص التراث ، بل أصبحت موضع رثاء . وأصبحت مجازات الإله كزعيم يقرر مصائر الأمم تمثل قصصاً إنسانية تدور حول النطاق الإلهي المستقل تماماً عن عالم البشر بكل مشاعله الذاتية والدينية المحدودة . وهذه هي صورة الإله كما تطالعنا في سفر أيوب بما يضيفه من طابع درامي على التدين التقليدي وسخريته من آلهة قصته . فليس الإله الخالق الذي يتكلم من داخل الدومة في الإصحاحين ٤٠ و ٤١ هو الذي يجسد إله هذا الحكيم . كما نجد الإجابة الموجزة في الإصحاح ٤٢ التي يعترف أيوب فيها بجهله بالإله . وهذا هو لب الدراما . فبعد أن اجتذب أسماع متلقيه لتأييد قضيته يتركهم المدعى . ومفهوم أيوب يشبه العبارة الساخرة لسليمان في وصفه لعمره الذي قضاه في البحث عن الروح بأنه كان « يطارد الريح » .

والثورة اللاهوتية للزعة التوحيدية الداخلية لا تنتقل من عالم التعددية والقصص التي تدور حول مقامات الآلهة إلى رؤية عن التوحيد الموسوى بخالق عظيم . فهذا سوء فهم للأصولية التوراتية ويؤدي إلى الخلط بين الحبكة القصصية لسفر الخروج والمفهوم الضمني لإبداعه . فنحن نواجه أزمة وعي أو تحول عن الفهم التبسيطي للقصص إلى وشك في وجود إله كهذا . وكان إيراك أن عالم الآلهة كان عالماً من صنعنا إدراكاً لمحدودية الفهم الإنساني . وهذا الوعي مؤداه أننا لا نعرف الله . هذا اللاهوت يتخذ مكانه في قلب التوراة . وهذه هي « خشية الله » الخيرة كما نصت عليها المزامير . وهذه هي معرفة الذات في التوراة والتي هي بداية الحكمة . وإله العهد القديم هو الإله المجهول ، إنه صوت إيليا الصامت ، الإله الذي لم يعرف أيون إلا بتناقل سيرته بين الناس . وهذا هو إله التراث التوراتي . وهذا هو السبب في تركيز الكتاب المقدس على التراث نفسه لا على أي من مجازاته عن الإله .

كانت أفكار كهذه لاتزال حية في أواسط العصر الهيليني ، وكان أمامها قرون حتي ينزل بريقتها . وكان لها تاريخ طويل بالفعل في فلسطين . فكان المفهوم العسكري والإداري للامبراطور كملك الملوك يتفق والعقيدة الدينية الفارسية لإله الروح المتسامي أمورامزدا ويتفق ومفاهيم الشعوب المفتوحة عن « إله السماء » في المناطق النائية من الامبراطورية كمرديك في بابل وسين في حران ويعل شمميم في سوريا الكبرى ونسخته التوراتية إلهي شاماييم .

واختلاف المفاهيم الذى لم يعد يتعلق بالآلهة قدر تعلقه بمرجعيات الإله وواقع الروح هو مسألة ترجمة . فالإله الذى تصوره ألقاب كهذه ليس محدداً ما إذا كان متعدداً أو فرداً . فلم يعد العالم الإلهى عالم آلهة ، ولو أن شعوباً عديدة ظلت تربط بين الآلهة والإلهى . وأصبح يهوه هو اسم الإله وانعكاسه . فكان إلهاً لإسرائيل ، أى عمانوئيل . وأصبحت الآلهة لا تنتمى إلا إلى عالم إنسانى . وفصلت بينها اللغات والأمم .

وعلى النقيض من المؤرخين والفلاسفة وكتاب المسرح الإغريقى ، اختار مفكرو آسيا تأكيد موروثات الماضى . فاعتبروها تعبيرات عن الواقع الحقيقى من المنظور الإنسانى المحدود . ووجد هذا المفهوم التصديدى عن التوحيد الداخلى ضالته فى الجهود الدائبة لتأويل المفاهيم التعددية من منظور كونى ومتسام .

ويتضح هذا التوحيد الداخلى فى تراث العهد القديم فيما أسماه معظم الباحثين النصوص الهيلينية . فى استشهاد سفر عزرا ١ : ١ - ٢ بمرسوم قورش مثلاً ، يقوم إلهى شامايىم الذى يرتبط اسمه بيهوه إله إسرائيل المعروف بتكليف قورش بإعادة توطين شعبه ببناء هيكل فى أو أورشليم يهوذا . وفى هذا النص ، يعبر المؤلف عن مفاهيم سكان إقليم يهود باعتبارهم ورثة شرائع يهوه المهمة أو المنسية من إسرائيل القديمة (أى السامرة) . كما يعتبر النص موارد يهوه هذه موارد من الإله إلهى شامايىم . وهذه هى الهوية المثبتة فى أسفار موسى الخمسة فى قصة العليقة المحترقة . فالله التوراة هو « الرب » ، ويهوه هو اسمه ؛ ويتم تعريفه كإله آبائهم . وفى هذه الموروثات ، يتم تعريف اسم إله فلسطين التقليدى يهوه بأنه الاسم الذى أطلقته إسرائيل القديمة على الإله الحق . وبذلك تحول مفهوم هذا الإله التقليدى القديم من مفهوم لم يعد مفهوماً عن إله إقليمى فلسطينى إلى نور الوسيط للإله على . ويتم تقديم يهوه باعتباره اسم الإله الأعلى . فهو الإله الأقدس الذى أسامت إسرائيل فهمه بمحدودياتها البشرية . وكعمانوئيل ، يتحول يهوه إلى الرمز الخفى للإله الأعلى فى الدنيا والذى لا يدركه إلا من يسمعون ويعقلون . فلم يعد إله أية طائفة أو قصة أو كاهن . ولم يعد إله العراف الفلسطينى القديم وجود ؛ فقد نسخ وأعيد تأويله بمفهوم جديد . وينتمى يهوه كإله إلى موارد إسرائيل القديمة لا إلى عقيدة إسرائيل الجديدة . أما باعتباره اسم الإله فكان يهوه بمثابة وسيط بين التراث الإنسانى والإله . فهو يمثل المفهوم البشرى القديم عن الإله المتسامى المجهول . فىبقى التراث ولكنه تغير بصورة جذرية .

وساعد ذلك جامعى التراث على التعبير عن مفهومهم عن نظام عالمى عام يحكمه الإله المتسامى إلهيهم . وفى الوقت نفسه تمكنوا من الحفاظ على الجانب الفردى للإله

الذى كان أساسياً بالنسبة للفكر الشعبى الفلسطينى . ويمكن وصف هذا الحل بأنه نوع من الأفلاطونية يخلصنا من عالم الآلهة ويأتى بنا إلى تصور عن التسامى الكونى . كما يشارك فى نزعة هيلينية أكثر توفيقية ترى فى وجود الآلهة المتعددة المتنافسة للعالم أشكالاً مغلوبة من الفهم الإنسانى المحدود للتراث . ووسع التوحيد الداخلى للتوراتى مفهوم الإله ليشمل كلاً من الفردى والكونى على السواء ، مما ساعد جامعى العهد القديم على مواصلة هدفهم الأول للحفاظ على ماضٍ مفتت من خلال عملية إعادة تأويل عكست رؤيتهم للعالم .

٢ - يهوه كإله فى سفر التكوين :

كان علماء اللاهوت فى الماضى يشيرون إلى القصص بأنها « مجرد قصص » . وكان الحديث عن قصص العهد القديم يعد توريثاً للعهد القديم فى الأكاذيب . إلا أننا نود أن نؤكد على أننا لدينا فى التكوين سوى قصص : قصص معقدة وغنية وعميقة ومؤثرة ، ولكنها لا تزيد عن مجرد قصص . ولا نقصد بذلك أن بعض قصص التكوين ليست دينية . فهى كذلك ، أو بعضها . وما نقصده هو أنه حتى هذه القصص الدينية غرضها الأول هو القصص .

فقصة نبح إسحق فى الإصحاح ٢٢ من سفر التكوين مثلاً تدخل ضمن سير الأنبياء ، وهى قصة تعليمية فى مضمونها . ومع أن القصة قد تقرأ كوحدة قائمة بذاتها فهى تناسب سياقها الحالى ضمن سلسلة قصص إبراهيم . وبداية الإصحاح ٢٢ من سفر التكوين تكتمل سلسلة إبراهيم . فيوفى بوعد الحبة المحورى لإبراهيم بمولد إسحق . فيؤدى ربط الإصحاح ٢١ من السفر نفسه للعديد من خيوط الحبة المتشابكة إلى تصعيد صدمة اختبار يهوه لإبراهيم . ويعد كل ذلك وعلى الرغم من شكوك إبراهيم وسارة ، وعلى الرغم من دعاوى أم إسماعيل ، وفى الرب بوعده للأب المؤسس وهو فى سن المئة . وهنا يأتى الامتحان الحقيقى لثقة إبراهيم فى يهوه ؛ وعلى هذه الشقة وحدها فى إيمان إبراهيم بأن « الرب راح » - تقوم القصة برمتها . والامتحان هو اختبار للطاعة الكاملة . فإسحق ليس مجرد ابن إبراهيم الوحيد المحبوب ؛ بل هو الوفاء بوعد الرب لإبراهيم . والمطلوب من إبراهيم هو أن يضحي - ومعه إسحق - بالوعد الذى بذله الرب له . وهذا هو جوهر صلة الرب الخاصة به .

ومن المهم لفهم هدف القصة أن نلاحظ أننا لا نصاب إبراهيم فى هذه الرحلة

الإيمانية ؛ فإبراهيم يقطعها وحده . نحن نشاهد الرحلة ولكننا لا نشارك فيها . ويقال للمتلقين منذ بداية القصة إن يهوه يمتحن إبراهيم فقط ، وهي حيلة أدبية وتستخدم بتأثير أكبر في سفر أيوب . فالمتلقون فيه يتلصصون على اجتماع مجلس يهوه الإلهي ويتنصتون على يهوه وهو يعقد رهانه مع الشيطان . ويتم حماية مشاعر المتلقين الدينية بإطلاعهم على أن الأمر لا يزيد عن امتحان . وهذه القصة من نفس نوعية أساطير القديسين أو قصص الكنيسة المبكرة عن الشهداء في العصور الوسطى .

وقصة إبراهيم في التكوين ٢٢ وقصة يوسف وهداية العناية الإلهية له لا يدخلان ضمن سير الأنبياء والقديسين . وهما لا تدعوان المتلقين بصورة مباشرة إلى التشبيه ببطليهما في الإيمان والثقة . صحيح أن القصتان تؤديان إلى إعجابنا على إيمان إبراهيم لصديق وتركيزنا عليه ، ولكنه إعجاب ببطل قصة بطولية . فيحظى إيمان إبراهيم بنفس الإعجاب الذي يحظى به لوط لإكرامه للغريبين في سدوم في التكوين ١٩ . فلوط لم يفرط في ابتتيه بالطبع بل كان يعزهما لدرجة أن وهبهما لأهل البلدة ليغتصبوهما . والإعجاب الذي نشعر به نحن كمتلقين في مثل هذه القصص هو دهشة التسلية ، وهي دهشة لا تبقى إذا أخذت مأخذ الجد . وينفس هذه الطريقة غير الجادة وغير الأخلاقية وفي الوقت نفسه التأملية واللاموتية نشعر بالإعجاب بذكاء راحيل بادعائها الإحساس بتقلصات الطمث ونجاحها في وقف لابان عن البحث . وهناك الكثير من هذا النوع من القصص . وهي إن كانت تعلم شيئاً فهي تعلم تهذيب المشاعر . ومن الحق أن نستعجل في استنتاج أن المقصود من قصص التكوين هو محاكاة أبطالها أو إيضاح جذراتهم بالثناء ، ولو أن لهم بعض الفضائل . فيوسف يحظى يوماً بالإعجاب إلا عندما يتجسس على إخوته .

وليس من الحكمة أن نؤمن بإله يقوم بدور إحدى الشخصيات في قصة ! ولا مجال للظن بأن راوى التكوين أو متلقيه يؤمنون بإله كهذا أو يعبدونه . فهذا هو العالم الذي صنعه القاص في تصويره لإسرائيل القديمة حيث يطفو الحديد أحياناً على سطح الماء أو حيث يكون الإله بشعاً في بعض الحالات . ويمكن تشبيه مفهوم الإله كما يصوره الراوى ضمناً ببكاء يوسف حين طلب إخوته الصفع . فما يراه البشر شراً يقصده به الإله خيراً ؛ ففي حالة قصة يوسف - كما في قصة بقية إسرائيل - « قصد به خيراً ليحيى شعباً كثيراً » (التكوين ٥٠ : ٢٠)

ونود أن نوضح هذه النقطة المتعلقة بشخصيات التكوين ، سواء من الآلهة أو من الآباء المؤسسين ، بمزيد من الأمثلة . فتبدو المسألة لنا في أحلى صورها حين نفكر في

شخصية إبراهيم الشديدة الإيجابية في التكوين ١٤ . ففي هذه القصة يتأدى إبراهيم كمخلص عسكري . ويستجيب هو بإرسال ملوك الشمال لإدارة المعركة . ويانتصاره في هذه الحرب ينقذ ملوك سهل الأردن وابن أخيه لوطاً . وهذا هو نجاح إبراهيم . وكلنا قرأنا عن أبطال مثله . وتتضح شخصية إبراهيم في كلمات قليلة في حوارهِ مع ملك سدوم حول اقتسام الغنائم التي كان لإبراهيم كل الحق فيها باعتباره الطرف المنتصر في المعركة . وبعد أن أعطى إبراهيم العشر للكي صادق ملك شاليم وكاهنها ، قال له ملك سدوم : « اعطني النفوس وأما الأملاك فخذها لنفسك » . فأجابه إبراهيم بأنه « لا أخذن لا خيطاً ولا شراك نعل ولا من كل ما هو لك . فلا تقول أنا أغنيت أبرام . ليس لي غير الذي أكله الغلمان . وأما نصيب الرجال الذين ذهبوا معي عانز وأشكول وممرا فهم يأخذون نصيبهم » .

وقد تلاحظ توازياً موضوعياً هنا بين سقاء إبراهيم المفرط والسقاء الذي أبداه مع ابن أخيه لوط حين سمح له أن يختار أفضل أرض في التكوين ١٣ . والحقيقة أن هذا التوازي الموضوعي يعد من أسباب وضع التكوين ١٤ بعد قصة لوط في تطور السلسلة القصصية التي تمثل لب التراث التوراتي عن إبراهيم . ومع ذلك فشخصية إبراهيم كبطل التكوين ١٤ تعتبر فريدة . فهذا ليس السقاء الأبوي الذي يبديه إبراهيم في التكوين ١٢ بحرصه على تجنب أي صراع ، أو إبراهيم في التكوين ١٢ والذي يبيع امرأته ليثري على حساب المصريين . وليس إبراهيم في التكوين ١٤ هو نفس نبي التكوين ٢٠ الذي يبرر الراوي جبنه بأن سارة كانت أخته غير الشقيقة . وإبراهيم في التكوين ١٤ ليس هو نفس إبراهيم العبد المطيع المستعد لقتل ابنه إن طلب منه إلهه ذلك في التكوين ٢٢ . وإبراهيم في التكوين ١٤ ليس الشيخ الخرف الذي ينتظر تحت أشجار البلوط في ممر بقلب يرحب بالغريب . ومن الصعب أن نعتبره نفس إبراهيم في التكوين ٢١ ذلك الزوج الممزق بين زوجتيه حول قبول التخلي عن ابنه البكر حتى وإن كان بأمر من إلهه . فهنا في التكوين ١٤ لدينا بطل عسكري من نوع دارتانيان أو روين هود ، حريص على أصدقائه ورجاله وكريم معهم وينسى نفسه . ويمكن تشبيهه بشمشون أو داود بل يشوع بعد أن تحسنت أحواله . فهذه هي الخامة التي يصنع من الأبطال . ولا شك أن هناك إمكانات للمحاكاة . ولكن هل يمكن لنا أن ننظر جدياً إلى هذه القصص أو إلى قصص أخرى كقصص يعقوب حين لجأ إلى ابتزاز أخيه الجائع أو إلى خداع أبيه الأعمى وهو يحتضر كقصص تتضمن دروساً أخلاقية تستفاد ؟ هذا من شأنه أن يفسدها ويدمرها كقصص .

ومن الأفضل أيضاً ألا ننظر إلى إله التكوين أو يهوه الذى يؤدى دوراً فى العديد من هذه القصص باعتباره نفس الإله أو يهوه التراث اللاهوتى الذى يستعين بهذه القصص لأغراض محددة . فأنوار يهوه فى التكوين تتفاوت حسب القصص التى يظهر فيها . ولو أن وظيفته فيها جميعاً هى أنه إله إسرائيل القديمة . وعلى الرغم من أن التكوين يقدم من حين لآخر إشارات إلى الفارق المهم بين إله قصصه ومفهوم الإله الذى يشير إليه الراوى ضمناً . فهناك تحول جذرى فى السرد المباشر لأسفار موسى الخمسة لابد أن ينتظر تجليات الخروج ٣ - ٦ . وقبل أن يحدث ذلك فإننا نتعامل مع أساطير الأقدمين .

٣ - يهوه الأب الروحى :

إن الآلهة من صنع البشر ، أما الإله الحق فهو مجهول . هذه العبارة المهمة هى لب لاهوت الكتاب المقدس . والنزعة التاريخية المتضمنة فى حركة لاهوت العهد القديم قبل نصف قرن تعد أقرب إلى الحداثة منها إلى التوراتية . فما يشارك إليه دوماً بتاريخ العهد القديم لا صلة له فى الحقيقة بكتابة التاريخ بأى معنى حديث . وأساس العهد القديم للغة اللاهوتية لتاريخ الخلاص ليس تاريخاً ، بل تراثاً . فهو لا يهتم بالماضى ولا بالمستقبل . فما هما إلا انعكاسين للواقع ، وبالتالي فهما لا شئ غير الواقع . وأصعب ما فى النوع من قراءة العهد القديم بهذه الصورة هو أنها تحاول أن تترجم منظوراً الواقع تقوم عليه موروثات العهد القديم إلى منظور حديث . وهى تسمح بتأمل الواقع ولكنها لا تسمح بتأمل ما كان حقيقياً فى نظر كتاب العهد القديم . وكانت « الموضة » عند علماء اللاهوت فيما مضى أن يجربوا عالم قصص العهد القديم من طابعه الأسطورى وكان هناك نماذج حديقة موازية لها ومعروفة للجميع ويمكن لنا من خلالها أن نترجم أساطير العهد القديم إلى أسلوب فكرنا الحديث . وكان هذا الاتجاه يرتبط ارتباطاً وثيقاً يسعى الفكر البروتستانتى إلى المطابقة بين معتقدات الكتاب المقدس والمعتقدات الحديثة . فكانت هناك ثقة قوية فى إمكانية ترجمة إله العهد القديم - أو يسوع - إلى إله اليهود والمسيحيين الحالى نون خسارة أو تشوه كبير . وهذه الفرضية الجوهرية من جانب لاهوت العهد القديم (بل غطرسه فى رأينا) كانت تقوم على إيمان بأن رؤية القدماء للعالم غير وافية . وكانت فى الوقت نفسه تؤمن إيماناً أعمى بأن هذا التصور الدينى من جانب العالم البدائى يمكن أن يصبح تصوراً للخلاص فى عالمنا .

كان التاريخ - وهو تصور فكري لأحداث الماضي ومغزاهما - يشكل حتى وقت قريب جزءاً جوهرياً وحتماً من فكرنا ومن مفهومنا عن الواقع . فهو يشكل لب ضلالات التأويل الأرثوذكسي المحدث . إلا أن هذا التصور للواقع بعيد عن القالب الفكري لتراث العهد القديم فأحداث التراث وعلى خلاف أحداث التاريخ لا شأن لها بالواقع نظراً لتفرد مغزاهما . « فالواقع » بالنسبة للعهد القديم بعيد تمام البعد عن هذا العالم وأحداثه . أما « التاريخ » فهو خادع في نظر أنصار التراث القديم . شأنه شأن كل أحداث الحياة الإنسانية ؛ والعالم الذي نحيا فيه عالم عرَضِي ؛ وأحداث الزمن يتم النظر إليها خلل زجاج مشوه . والواقع الحقيقي لا سبيل لمعرفة ، أو هو تجربة تتجاوز حدود البشر .

وللتراث أهميته التأويلية . فهو يساعد على الفهم ، واستحضاره يستثير الحقيقة . والواقع ليس جزءاً من هذا العالم التقليدي الذي هو عالم من صنع البشر . حتى آلهة التراث ليست حقيقية في حد ذاتها . فما هي إلا مظاهر للإله . ويهوه هو الإله بالنسبة لإسرائيل . إنه عمانوئيل . ولا أهمية له إلا بما يدل عليه .

من الأفضل ألا نفسر تراث العهد القديم كتاريخ ، بل كعلية متكررة ورمزية ، ونحن نستخدم كلمة عليّة aetiology عن عمد . فهو قصة عن الماضي تحاول - من خلال المجاز - أن تحاكي ما هو معروف . فقصص العهد القديم التي تدور حول إسرائيل الجاحدة والمشتتة وعن علاقتها بإلهها المنسي وخيانتها له ليست تاريخاً بالمعنى الذي نعرفه للكلمة . بل إن كلمة تاريخ لا وجود لها في اللغة العبرية . وفي قصص العهد القديم العديدة وأناشيده المجمعّة والتي دونت لتبث في أذهان قرائها وعياً ذاتياً بأنهم البقية الناجية من إسرائيل ، نجد أن العهد القديم لا يخاطب ماضياً تاريخياً أو يحاول فهمه . وما يعرف « بتاريخ التثنية » مثلاً ، من يشروع إلى نهاية الملوك ، لا يقوم على أي جهد لتفسير دمار السامرة أو أورشليم بقصته عن إله يحمي الأمة حين تخلص له وينزل بها العقاب إذا ما تحولت إسرائيل أو يهوذا عن عبادة يهوه إلى عبادة منافسه بعل كما يجري الزعم . وليس هذا هو الغرض من سفرى الملوك . وهذا النوع من التأويل يخلط الحكمة والموتيفة القصصية بالتثنية والوظيفة ، وتخلط بين السبب والغرض والمغزى . ومهما بلغت درجة سواد وبياض الشر والخير في القضاة والملوك ، لا ينبغي الخلط بين السذاجة التي ينطوى عليها هذا الهزل وبين الغرض الذي يرمى إليه المؤلف .

وعلى الرغم من ارتباط معارضة يوشيا المأساوية الصريحة ليهوه وعبده الفرعون نخو بالتصوير المتعاطف للشعب في حزنه عليه في الإصحاح ٢٥ من سفر أخبار الأيام

الثاني ، فلا موت يوشيا ولا تصوير صلاحه في سفر الملوك يمثل انكساراً لمنة الخلاص . ولا يمثل ضياع يوشيا ضياعاً مأساوياً بأي معنى كلاسيكي للكلمة . ومهما بلغ ارتباط سفر المراثي على دمار أورشليم بقصة إرميا^(١) ويسبي الشعب من أورشليم ، فالتاريخ لا ينتهي بأحزان . فقد قضى يهوه بدمار إسرائيل . وهو الآن يدمر يهوذا وأورشليم بهيكلها وملوكها . ولم يدمر من يمكن أن يخرجوا من الدمار بخير . وهو لم يفعل ذلك لأن إسرائيل ويهوذا كانتا شريرتين « بل باختياره وغضباً منه . وليس هذا » تاريخ خلاص » .

و « رؤية العهد القديم » لهذه القصة لا تنظر إلى عناية يهوه من منظور مكافئة الخير ومعاقبة الشر . فهذا هزل ينسب إلى واحد أو آخر من رفاق أيوب . فكان يوشيا من وجهة نظر سفر الملوك هو الملك الصالح يوشيا . وكان الملوك الآخرون جميعاً خائنين ليهوه . أما يوشيا فكان صالحاً ويستحق منه الإله . « ولم يكن قبله لك مثله قد رجع إلى الرب بكل قلبه وكل نفسه وكل قوته حسب كل شريعة موسى وبعده لم يقم مثله » (الملوك الثاني ٢٣ : ٢٥) . إلا أن صلاح يوشيا لا يحدد محصلة القصة . والأهم من ذلك أن هذه ليست مشكلة في القصة . والقصة لا تظل معلقة بموت يوشيا . فقصة يوشيا تعد إيجازاً لمنظور سفر الملوك الثاني عن دور يهوه في التاريخ الإنساني . ويكتسب موت يوشيا سياقه في شكل وحى نبوي : « إني انزع يهوذا أيضاً من أمامي كما نزع إسرائيل ، وأرفض هذه المدينة التي اخترتها أورشليم والبيت الذي قلت يكون اسمي فيه » (الملوك الثاني ٢٣ : ٢٧) ! وما السبب في ذلك ؟ إنه اختيار يهوه وغضبه . وليس هذا أيضاً « تاريخ خلاص » .

وعلى خلاف تنويعته التراثية في أخبار الأيام ، لا يقدم سفر الملوك الثاني يوشيا في صورة من يعارض الرب بمهاجمة القوات المصرية . والقصة في غاية الدقة : « صعد فرعون نحو ملك مصر على ملك أشور إلى نهر الفرات . فصعد الملك يوشيا للقائه فقتله في مجنوح حين رآه » (الملوك الثاني ٢٣ : ٢٩) . وليس هذا « تاريخ خلاص » ولا أي تاريخ موجه إيديولوجياً أو ذي معنى . إلا أنه مع ذلك يعكس منظوراً عميقاً .

وليس الوعد والوفاء به أو الثواب والعقاب هما المجازان الأساسيان اللذان يقودان هذه التنويعات القصصية . فعلى خلاف يوشيا بأخبار الأيام ، نجد أن الحاكم العظيم في سفر الملوك ليس بطلاً إغريقياً كؤدب الذي يقع بين واقع عظمته والفرض الإلهي . وموت يوشيا في الملوك الثاني ليس كالموت في المأساة الكلاسيكية . فهو يعكس منظوراً

(١) قارن إرميا ١: ٤٤-١٤ بالملوك الثاني ٢٥: ٢٢-٢٤

توراتياً فريداً للصالح الإنساني وتدميره دون وجل . ويهوه سفر الملوك ليس إله الإعادة في إرمياء الذي تلقاه في سفر إرمياء ٣٣ : ١ - ٢٦ ، ولا هو إله أخبار الأيام المتعال الذي يشترك في الكثير من لاهوت إرمياء الأكثر إيجابية . وهو إله لا يبعد كثيراً عن يهوه سفر أيوب الرهيب . إنه نفس الإله لم يفهمه اللا أدريان الكبيران مؤلفاً سفرى الجامعة ويونان . إنه إله قصص شاول وإله قصص الطوفان في سفر التكوين ؛ وهو إله يقضى بخلص إسرائيل ويدمارها في أن ؛ لا من باب العدل ولا من أجل العدل . فمصور الإنسان في ذلك العالم القصصى ليست له أهمية أمام المشيئة الإلهية .

وخاتمة سفرى الملوك بتأكيدهما المجدد على تعسف يهوه تعطل أى إحساس بعالم يسوده العدل ويقوم على الأخلاق كعالم إرمياء وأخبار الأيام . وتتعرض فرضى يهوه الأخلاقية للسخرية في مقارنة القصة بالرحمة الإنسانية بيهوياكين الأسير .

وفى الموروثات المجمع في سفر القضاة نجد تكتيفاً متواضعاً لقيمة التذمر في قصص التيه . فترى الموتيفة السائدة في القضاة أن بنى إسرائيل لم يكونوا أبرياء كما صورتهم سلسلة قصص التيه : « فعل بنو إسرائيل الشر فى عيني الرب » (القضاة ٢ : ١١ : ٣ : ٧ : ٤ : ١ : ٦ : ١ : ١٣ : ١) . إلا أن التحول الإيديولوجى ملغف . وتظل الموتيفة السائدة المتكررة هي إسرائيل المنغصة في المعاصى تحت رعاية يهوه . ومرة أخرى تكون السيادة لمسألة الولاء . فليس سلوك بنى إسرائيل هو الذى يحدد المصير سواء أكان هناك حكم أم رحمة ، بل رد فعل يهوه . ويندول القضاة ١ - ١٦ لا يتأرجح بين براءة إسرائيل وجرمها بينما يؤدى يهوه دور قاض . بل أبعد ما يكون عن ذلك . إنها مشكلة التنزيه كما يود أيوب أن يعرضها . ومع ذلك فإن كلاً من مؤلفي القضاة وأيوب الضمنيين يسعيان إلى التعبير عن حقيقة لا تعتمد على تصورات البشر ، بل على التصور الإلهي المنزه عن الإله . وكان لابد لهما أن يختتما سفرهما بموتيفة عدم المعرفة .

إنها مسألة صعبة يعرضها سفر القضاة ولكن بنجاح كبير في رأينا . وترتبط الدائرة الأولى من الحكايات بأول سفرى صموئيل بتضمين قصتين قائمتين في القضاة ١٧ - ٢١ . وهما قصة ميخا وسرقة الدانين لفلامه اللاوى . وقصة اللاوى واغتصاب سبط بنيامين لحظيته . وقد وضعت هاتان القصتان موضوعياً ضمن منظور سفرى صموئيل الأول والثانى . وبالإستعانة بموتيفة سائدة متكررة وضعت القصتان في تضاد مع فكرة ضمينة عن الملك : « وفى تلك الأيام لم يكن ملك في إسرائيل . كان كل واحد يعمل ما يحسن فى عينيه » (القضاة ١٧ : ٦ : ١٨ : ١ : ١٩ : ١) . وهو ما

يسمح للقضاة ببذل وعد تمهيدى بموضوع الملك كنهاية لفوضى القضاة (القضاة ٢١ : ٢٥) . والتضاد قائم بين « أيام القضاة » هذه وأنوار « كل واحد » فى مركز هذه القصص الثلاث القائمة التى يختتم بها سفر القضاة وما هو « حق » تمهيداً لقصص الملك بأسفار صموئيل والملوك . والمجاز الأساسى لهذا العرف هو « الصلاح » ، ولكن هذا الصلاح ليس العدل ولا الاستقامة الأخلاقية ولا أى شىء مما يعرفه الإنسان . وما يتفق و « الصلاح » هو ما يعد حقاً فى عينى الرب . والتضاد ليس بين الظلم والعدل ، بل بين منظور بشرى ومنظور إلهى . وهذه هى التيمة المحورية للأساسة فى العهد القديم وليست الفضيلة .

وتجد خاتمة سفر القضاة صداها فى القصة الافتتاحية لسفر صموئيل الأول . فبعد نمط القصة التراثية التى تدور حول مواد مخلص ، يقدم صموئيل الأول ٢ : ١٢ أبناء عالى كبشر « لم يعرفوا الرب » . وتضاد الصبى صموئيل مع بنى عالى يوجد السياق لدور صموئيل كمخلص « كبر عند الرب » (صموئيل الأول ٢ : ٢١) . ويعطى عالى بنيه . والمسألة لا تتعلق بالعدالة البشرية وكيفية تعامل بنيه مع مخنومهم . فهى تقوم على استهانة بنى عالى بيهوة (٢ : ١٧ - ٢٥) . وإيديولوجيا الحكاية نجدها فى الفقرة ٢٥ التى تشير إلى التيمات المحورية لسفر أيوب . وتتميز القصة بمناقشتها التى تساير أدب الحكمة . وهناك حكمة تقدم للقارئ الضمنى ، وهى الدرس الأخلاقى للقصة والمبدأ الذى يصوره بنو لاوى ويحدد مصير شاول قصصياً . فإذا اقترب إنسان جرائم فى حق إنسان آخر ، فهناك أمل فى تدخل الرب ، ولكن إذا كان الجرم فى حق الرب فلا شىء يجدى . وتنتظر خطبة عالى صداها وعكسها الساخر فى أعمال داود لشاول التى تطالعنا فى صموئيل الأول ٢٦ : ١٨ - ٢٠ . فلو كان الرب هو الذى أرسل شاول ضد داود ، فالمشكلة يمكن حلها بقريان . أما إذا كان البشر هم الذين ألجأ شاول على داود ، فإنهم يدفعون داود بعيداً عن الولاء ليهوة . وهاتان مسألتان تتعلقان بالولاء لا بالعدل . وإيديولوجيا القصتين ثابتة ، وهى أن حكم يهوة هو الحكم المطلق الذى يتم به الحكم على كل مساعى البشر . أما خطأ عالى فهو خطأ بشرى - وهو بنوه - ولا سبيل لمعالجته بقريان .

تبدأ السلسلة القصصية بسلسلة فى الإصحاح الثالث . ويعد عالى بمثابة يهوه لصموئيل . فينادى صموئيل عالى فى الليل فيجيبه كما يجيب الخادم سيده : « ها أنذا » . ويدرك عالى فى هوانه أن يهره هو الذى ينادى صموئيل . ويوصف مبسط ليهوه وفى تضاد يرجع صدق القضاة ١٧ - ٢١ ، يقدم عالى عرضاً لصلابة داود فى

صموئيل الثاني ١٥ : ٢٦ التي تعد محورية بالنسبة لهذه القصة . فيعبر عن الحقيقة المحورية اللاهوت القصة الأكبر : « هو الرب ما يحسن في عينيه يعمل » (٣ : ١٨) . ودالايام « في القضاة ١٧ - ٢١ كانت أيام فوضى عاش الناس فيها وكأنهم يهوه ! وهي حياة تتناقض مع « الإصلاح » بالمعنى التوراتي . فلم يكن عصر القضاة مثالياً ، بل كان عصر ظلمة وشور ، ولم يكن لإسرائيل فيها ملك ولا مسيح ينفذ ما يراه يهوه خيراً .

والسيد المستقل الذي يعمل ما يعد صواباً في نظره هو معنى الملك في العالم السامى الغربى . فالسياسية في هذا العالم هي سياسة السيادة لا الملك . فمعنى أن تكون ملكاً هو أن تكون سيد نفسك . وجوازاة هذه الرؤية المتصلة في فكر الساميين الغربيين نجد فكره أن الملك خادم للرب الذي هو السيد الوحيد . والحياة بدون ملك - كما حدث في « عصر القضاة » - هي حياة فوضى وعبث . والإصلاح هو التأكيد على سيادة يهوه ، وهو ما تجعله القصة السمة الحقيقية لملك إسرائيل ومغزاه . فالتراث لا يعرف الديمقراطية أو معارضة الحاكم .

هذه النظرة إلى يهوه سائدة في السرد التوراتي كله . ولا حاجة للبحث عن زوايا التراث الغامضة لكي يجد جوهر هذا المجاز الإلهي . وقد ساعدت أفضل قصص التراث وأكثرها تأثيراً على ترسيخ هذا المفهوم عن الإله في إذهان الناس . ففي حلقة قصة يوسف بالإصحاح ٥٠ من سفر التكوين والتي سبق أن أشرنا إليها بافتضاب يطلب إخوة يوسف الصفح من أخيه . فهم يخشون بطشه بعد أن فقدوا حماية أبيهم لهم . وحرى برد يوسف في هذه القصة الدينية التوراتية أن يغير فكرتنا عن التقوى ! إذ يرفض يوسف اعتذار إخوته عن جرمهم . فهو غير ذى موضوع . ويقول لهم إن ما حدث حدث بمشيئة الرب ، لأنه أراد أن ينقذ شعباً عديدة . فما فعله الإخوة - حتى جرائمهم ضد يوسف نفسه - لا أهمية لها في عيني الرب . ويوسف هو بطل هذه القصة ، لا لأنه كان بريئاً وتقياً - وهما صفتان لا سبيل لوصفه بهما إلا بتجاهل العديد من حلقات قصته - بل لأنه يؤدي دور عمانوئيل الذي ينفذ الرب مشيئته من خلاله والذي له حضور في هذا العالم .

ومرة أخرى وفي قصة الأوبئة في تراث سفر الخروج ، لا نجد صراعاً بين موسى خيراً وفرعون شريراً أو بين إسرائيل بريئة ومصريين أثمين . وموسى ضعيف كمن جاء بعده من أنبياء كاشعيا ويونان ، وبنو إسرائيل دائماً منغمسون في الخطيئة وجاحدون . والمصريون مجرد متلقين للدمار ، والفرعون لا يزيد عن أداة لا حول لها بيد قدر ساحر . وتكمن قوة مجاز كهذا في تحرير يهوه للمقهورين والمستعبدين إلا أننا لا ينبغي أن نتجاهل الموثيقة الواضحة بأن يهوه خلق نفس هؤلاء المقهورين والمستعبدين من أجل صراعه مع الفرعون واختار يهوه المقهورين والمستعبدين لنفسه ، وبالتالي فالقهر والاستعباد هو قدرهم .

ولا تشتمل القصة على قضايا تتعلق بالعدالة الاجتماعية ولا تطالب بالاستقلال والحرية لتلقيها ، بل تطالب بالولاء والخضوع .

ومن كبار أبطال هذا المفهوم عن الإله فى قصص العهد القديم هو إبراهيم بالطبع . فإبراهيم هو صديق يهوه وهو النموذج البطولى للإيمان والصلاح . ونحن لا نشير هنا إلى أية حكاية إبراهيمية أصلية ، بل إلى الحكاية بتتويعها اليهودية تحديداً . فالحكاية الموجزة هي الامتحان الكبير الذى رأيناه فى التكوين ٢٢ . ولغة هذه القصة بسيطة ، والمتلقون ليسوا عرضة للخطر فى القصة . فقد تم ذلك « لامتحان إبراهيم » . أي أننا فى قصة أيوب نتعامل مع قصة من قصص الحكمة . وفى حين تصل القصة إلى حل حبكتها بأصحية يهوه البديلة - الكيش - فإن هذا ليس هو المحور الدرامى للقصة . فالحكمة لا تطل موت إسحق / إسرائيل تعليلاً جاداً مهما كان تلاعبها بموتيفة كهذه لأغراض تأويلية . وإبراهيم هو الذى يتحتم عليه أن يتعامل مع فداحة موت من يجب وليس المتلقين . وقصة الإصحاح ٢٢ من سفر التكوين هي قصة فكرية صعبة ، ولا تكاد تقترب من الجوانب العاطفية والشخصية من امتحان كهذا . ولتيمية كهذه لابد من قراءة كير كيجارد^(٧) أو أيوب فإبراهيم فى قصته يمثل جانب الصلاح ، إلا أن له نطاق دلالي يؤكد على « الوعى والتأمل والحكمة » وهذا هو الامتحان . ويتجه انتباه المتلقين وتعاطفهم إلى إبراهيم الذى يؤدى هنا نفس دور الإله فى سفر الملك الثانى بالنسبة لتلقي التكوين . وهذا هو أبنة الوحيد الذى يضحى به فى سبيل الصلاح .

وفى الطريق إلى أعلى الجبل . يسأل إسحق إياه إبراهيم : « أين الكيش ؟ » لا يجذب انتباه القصة إلى نفسه وإلى براءته ، بل ليؤكد كمال فهم إبراهيم وحكمته : « الرب راع » . وهذا هو العبد الحقيقى لله بالمفهوم الإلهى . وشكل الامتحان لا شئ أما الولاء فهو كل شئ .

والإله فى هذا العالم القصصى للعهد القديم هو إله رحمة وإله غضب ، لا إله عدل فيهوه هو الذى يقرر المصائر ، وهو الذى يجعل الأفتدة تقسو وهو الذى يدفع إلى التوبة كما فى حالة نينوى يونان ومصر موسى . والناس ليسوا « أحراراً » وهذا العالم ليس « ديمقراطياً » إنه عالم مشياحوت (عائلات) وبيتيم (بيوت) ، عالم انتماءات وولاءات . وأن تكون يهودياً وواحداً من بنائى إسرائيل معناه أن تلتزم بقسم على الولاء ليهوه كولائك لسيديك . و «صلاح» كهذا لا صلة له بالعدل ، بل بالفهم والحكمة . والمصير كما تقرره الآلهة لا يتعارض مع المسؤولية . بل هو موتيفة أساسية معروفة أيضاً لأبطال التراث اليونانى المؤسايين . وتقبل المرء لقدره يؤدى إلى التوازن ؛ وهو

(٧) الإشارة هنا إلى شرح سورين كيركيجارد لهذه القصة Soren Kierkegaard Purity of Heart

أمر تشارك فيه الإلهة المصرية مَعَت و « السلام » و « الفضل » الضمندان في « الصلاح » التوراتي . وفي كل من هذه الموارث تنسب هذه التجربة إلى المن الإلهي .

ولإدراك هذا المنظور لابد من مقارعة عملية نزع السمة الأسطورية التي روضت بها النزعة المدرسية المسيحية Scholasticism الوسيطة هذه المفاهيم في محاولتها لدمجها فيها وليس هذا « عدلاً » إلهياً . فأخلاقيات العدل لا تتضمن المسؤولية وحسب ، بل تتضمن قدرة على تحديد المرء لمستقبله . وكلمة عبد هي المصطلح المحوري الذي يعبر عن التقوى في العالم السامي القديم كله حيث لم يكن للقانون كما نعرفه أي وجود .

وغياب التراث القانوني ليس أمراً عرضياً فكانت بنية السيادة في مجتمع الشام تحول دون تطور نظام بيروقراطي . والبيروقراطية الكامنة في نظم العدالة القانونية تقوض دعائم الاستبداد الذي يميز العالم السامي القديم . والتشريعات المسماة المبكرة التي يمثلها نصب حامورابي الشهير تدخل ضمن الدعاية الملكية ولا شأن لها بالحكم بالقانون . فهي تؤكد على حق الملك في السيادة على الأرض ؛ ومشيتته هي التي تقيم النظام السليم وهذا هو معنى الاستبداد لا الحكم بمقتضى القانون . ويقدم هذا النصب الشهير الملك حامورابي في دوره كعبد للإله شمش الذي تبين بابل لسيادته وعدالته .

لاشك أن الموروثات التي جمعت في « سفر العهد » التوراتي (الخروج ٢١ : ٢ - ١١) وفيما يعرف « بقانون القداسة » بسفر اللاويين ١٧-٢٦ ، والمجموعات التراثية المتنوعة بسفر التثنية ١٢-٢٦ ومجموعات « الوصايا » العديدة بسفر الخروج ٢٠: ١٧ ، والتثنية ٥ : ٦ - ٢١ وغيرها تنتمي إلى أحد أشكال تراث الحكمة الذي يصور الهيمنة الإلهية . وهي لم تكن قوانين تحكم قرارات أي بلاط أو قاض . وهي لا تعبر عن إرادة أي مجلس تشريعي للمحكومين . وهي بعيدة عن القانون لدرجة أنها لا تتعلق حتى بمصالح الملوك والدول فهي تنتمي برمتها إلى لغة مجازية قصصية . وتدخل في نطاق أبراج الفلسفة العاجية .

والتوراة لا تدعي مطلقاً أنها شريعة . وتنتمي هذه الحرفية التشريعية إلى لغة النقاد بل إلى النقد الذاتي لليهودية الأولى والذي يعبر عنه من يدعى بولس . والوظيفة المجازية المتضمنة في موروثات العهد القديم والشرق الأدنى القديم عن السيادة الإلهية تسم مفهوم العدالة كله بالتقوى الدينية . ومبدأه الحاكم هو الخضوع لا العدل . والاساس العقائدي للغة كهذه يرتكز لا على توازن مثالي وعقلاني بين العدل والرحمة ، بل على إحساسى الثقة والولاء اللذين يحكمان العهد . كما يرتكز على مفاهيم الشرف الحاكمة للسلوك وعلى الحاجة إلى القبول الفردي . وهذه هي كل جوانب السيادة ، التعسفي منها والمتعمد . وهي تنبع من قرارات البشر والآلهة على السواء .

هناك صدى قصصى لجوانب الثبات على المهود فى هذا العالم ويقوم على السيادة يطالعنا فى التكوين ٢٧: ١-٤٥ ، فى حكاية مباركة إسحق لبيه وهو على فراش الموت وما أن صدرت البركة من إسحق إلى يعقوب - مهما كان مخدوعاً ومهما كان يعقوب غير أمين فى حصوله على « إعلان المصير » - فلا مجال للتراجع عنها . وهذا ليس عالم عقود يحكمه الإنصاف والعدل والمشاركة . ففى عالم الواقع ، يمكن الحديث عن مثل هذه القيم الفردية والعاطفية التى ترد فى خطب إسحق فى سياق ما يعرف بـ « أمرنا » ، وهى قيمة يتحتم على الفرد فيها أن يلتزم بكلمته . أما فى القصص . فنجد موتيفات كالمصير والقدر متاحة أمامنا . ولا ينبغي الاستهانة بقوة العاطفة فى القصص . ففى مجتمع يلتزم بعهود كهذه فإن أى عالم تشريعى يحكمه مبدأ العدل يبدو باهتاً أمامه .

ودور الملك فى تحقيق العدل بين رعاياه هو موتيفة قيمة قدم صورة الملك كراع لشعبه وهو أيضاً نور فردى . وصورة الملك العادل من هامورابى إلى سليمان هى صورة الملك المستنير الذى يستلهم الحكمة الإلهية . وكما أن تشريعات هامورابى لم تكن من صنعه هو ، بل طبعت عليه كهبة من شمس ! كذلك فإن دور سليمان كملك عادل يتخذ شكل القاضى الملهم القادر على إدراك الحقيقة الإلهية كما فى قصة الملوك الأول ٢ : ١٦ - ٢٨ والدعاية الذكية التى لا تخلو من وحشية فى قرار سليمان بشطر الصبي إلى نصفين تصور هذا العدل الملكى كعدل إلهى . ونحن نتجاهل وحشيتها ونعجب بما فيها من نكاه . « ولما سمع جميع إسرائيل بالحكم الذى حكم به الملك خافوا الملك لأنهم رأوا حكمة الله فيه لإجراء الحكم » . وهذه هى النقطة الجوهرية ، أى العدل . وهى تظل فى التوراه فى حيزه المجاز ، فهى مسألة حيسد («منة» إلهية). وتأتى من السيادة الإلهية . فالعدل مختلق .

وكما أن عليه الحكمة هى إداة سليمان وعليه المزامير هى أداة داود فالشريعة تنتمى إلى موسى . وتعد فقرة الخروج ١٨ : ١٣-٢٧ قصة جذور مهمة للشريعة فى تراث إسرائيل التوراتية وينبغى أن ندرك أن موسى فى هذه الحكاية لا يتصف بالحكمة . ودوره على النقيض من دور سليمان . والمهمة التى يأخذها موسى على عاتقه وهى الوساطة بين الرب وكل الشعب هى مهمة مستحيلة ومشكلة الحكمة هى صعوبة تفويض الأحكام الإلهية وهى كإحدى قصص موسى تتسم بالجرأة وتمس تيمة موسى باعتباره الوسيط الوحيد للتوراة من منظور بعد موسى . ومن موقف القارئ الضمنى فإن حل يشرون ليس إلا مظهراً للحل . فهو عليه للقضاة البشر أو الوزراء المعينين من قبل البلاط ، حيث يتولون كل ما ليس له أهمية ، فيتفرغ موسى والرب لما هو حيوى وجوهرى بالنسبة لإدارة العدل الإلهى . إنه مثال رائع للانعكاس المزدوج ، وتتحل مشكلة حكمة

القصة ، أما مشكلة مرجعية القصة - وهي التي اجتذبت للقصة جمهورها - فتظل عالقة دون حل . وإب المشكلة هو نفس المجاز الأصلي الذي يشترك فيه سفر الخروج مع قصة سعى سليمان إلى الحكمة في الإصحاح الثالث من سفر الملوك الأول . وهو مجاز إسرائيل التوراتية في ظل سيادة يهوه ويتم إنكار العدل كعنصر معروف في التجربة البشرية والعدل هو مشيئة الرب . . . والرب هو الذي يعلم كنهه! .

إنه مشروع أدبي هائل ذلك الذي يأخذه العهد القديم على عاتقها . فالعقيدة الاستبدادية التي تغلب عليها السيادة في العهد القديم لا تخدم في هذه الموتيفة المتكررة ليهوه باعتباره السيد الأعلى . ونتمنى أن يتضح ذلك في مثالنا الثالث . فموتيفة الملك الظالم هي موتيفة شديدة التعقيد بالنسبة للنزعة التاريخية . ففي حين أدت الموتيفة السائدة لما يعرف بشاؤول الملك الطالح بالمؤرخين النقيدين إلى تأمل أحد ملوك إسرائيل القديمة التاريخيين لتفسير الحفاظ على تراث شاؤول ذلك العالم الأدبي الذي يحرز إليه صموئيل الأول مهام بعيدة تمام البعد عن أي تدوين مفترض للتاريخ . فشاؤول ليس ملكاً طالماً أو ظالماً . وحتى مواف أخبار الأيام لا يمكن وصفه بأنه معاد لشاؤول كما ترى التفاسير . ففي ذروة التناقض التراثي بين شخصية داود البطولية و شاؤول ، القاتل في الإصحاحين ٢٤ و ٢٦ من سفر صموئيل الأول ، لا يقدم داود على قتل شاؤول لأن الأخير هو مسيح يهوه . ويعبر شاؤول عن نفسه يحنو بالغ ، ويعترف بداود مكابن له (صموئيل الأول ١٦: ٢٤) و صموئيل الأول (٢٦: ٢١ ، ٢٥) وحكمة القصة لا تتجاهل اهتمام داود بسعى شاؤول إلى قتله . وتؤدي حركة الدفع المنطقية للقصة بداود إلي الشكوى من مشكلة مختلفة تماماً ، فمشكلة داود ليست في سعى شاؤول لقتله ، بل في إبعاد شاؤول له عن ولائه ليهوه (صموئيل الأول ٢٦ : ٢٠) . وهذه الجدلية هي التي تدفع بشاؤول إلى التوبة . وهي الجدلية الأثيرة إلى قلب مؤلفنا الضمني .

ومن الجوانب الكلاسيكية لقصة شاؤول عدم الاهتمام « بشاؤول الملك الصالح » فحتي بطشه وكراهيته القاتلة لا يؤديان إلى رفضه . وهذه مشاعر إنسانية ندركها جميعاً وتعاطف خط القصة مع هذه المشاعر الثقيلة لا يقل عنه في أية مأساة يونانية . فكما في المأسى الكلاسيكية ، نجد أن أبشع أفعال شاؤول ناتجة عن قدره . فالقدر يغلبه وليس له في ذلك إلا أقل ذنب . وتحكمه في شرور قدره لا تزيد عن تحكم موسى في وفاته بالبرية في الأسفار الخمسة . صحيح أن المسؤولية تقع عليه ، ولكن القصة لا تبدى اهتماماً بذلك . والقصة في صموئيل ليست عن داود كملك صالح و شاؤول كملك طالح . بل عن إسرائيل والملك يهوه . هي ليست عن الماضي ؛ بل هوية الملك إسرائيل الحقيقي . وليس هناك إلا إجابة حقيقية واحدة ، وهذه الإجابة ليست ضد شاؤول ولا لصالح داود . فما هما سوى عبيد للرب أو مسيحية . أما الملك الحقيقي لإسرائيل فهو يهوه في هيكله .

تبدأ القصة بترجيع صدى موتيفة تذمر التيه ، فيطالب بنو إسرائيل من صموئيل الذي يشبه موسى بملك يخلفه . وهو طلب يوحى بالرفض : لا لصموئيل ، بل ليهوه (صموئيل الأول ٨ : ٧-٩) . وتتسم موتيفة الملك بمسحة من العصيان . فالشعب يضم إنكار يهوه كملك حقيقي عليه ، ويطالب الآن بملك ، وتهب عاصفة من الرعد والمطر لتبين لنا ما ينطوى هذا المطلب من شر . وعلينا أن نتذكر أن يهوه كان قد قبل هذا الطلب من قبل وهو ما يجعل من يهوه إحدى شخصيات القصة وليس مؤلفها الضمني فإذا خشى بنو إسرائيل وملكهم يهوه وعبيوه واستمعوا إليه ، فإن كل شيء سيسير على ما يرام . أما إن عصوا كلمة يهوه ، فإن يد يهوه ستقلب عليهم وعلى آبائهم . وهنا يصبح مصير بنو إسرائيل المستقبلي هو الذي يحدد مصير ماضى التراث ! أما مصير الملك فهو الذي يحدد مصير شاول في قصتنا . وزمن السرد هنا ليس طويلاً ولا استطرادياً ، بل متكرراً ورمزياً .

- ولا مفاجأ حين ينطلق شاول في إقدامه على فعل الخلاص كملك لإسرائيل في صموئيل الأول ١٢ للقضاء على الفلسطينيين . وتكن الحبكة المحورية للقصة في التضاد بين سذاجة شاول البريئة ومطالبة الإصحاح ١٢ لبني إسرائيل وملكهم بالإصغاء لأمر يهوه . ويتم رفض شاول قبل أن يبدأ . ويتم إيجاز الدرس المستفاد من شاول في عبارة واحدة : ملكه لن يدوم . فيهوه يبحث عن رجل يفعل ما يراه يهوه صواباً (صموئيل الأول ١٤ : ١٢) .

وتتكرر الموتيفة في الانتصار على العماليق في الإصحاح ١٥ والذي تشير إليه قصة شاول في خاتمتها (٢٨ : ١٥-١٩) . ومع ذلك فإن شاول في القصة نفسها في صموئيل الأول ١٥ يهزم العماليق ويقضى تماماً على كل ما هو « محتقر ومهزول » (٩ : ١٥) . إذن فشاول وبصراحة تامة هو الملك الصالح والقائد العسكري الصالح . فيعفو عن أجاج وعن خيار الغنم والماشية والعجول والحملان إلا أن يهوه لا يرضى بهذا السلوك الطيب . وفي غضبة يهوه ، تفرق القصة بين الدورين الملكيين الثانيتين « الملك إسرائيل » و « عبد يهوه » وفي المشهد الختامي لهذه الحلقة حيث يقول شاول المسكين البرئ لصموئيل : « مبارك أنت للرب . قد أقمت كلام الرب » (١٣ : ١٥) ، نون أن يدري أنه مهمل .

إن صموئيل والقصة لا يبديان عطفاً على انتصار شاول . فيتوقف شاول حين يطلب صموئيل أن يعرف : « ما تكلم به الرب إلي » (١٥-١٦) وهذه القصة المناوئة ليست عن أية غطرسة من جانب شاول . بل هي عن غطرسة الإنسانية التي يمثلها شاول . ومع ذلك فالهوان والخير اللذان تمثلهما شخصيتا شاول لا يسمحان له

بإدراك مصيره . وحتى عندما يقول صموئيل لشاؤول إنه « لم يسمع لصوت الرب » ، وعمل « الشر في عيني الرب » (فقرة ١٩) ، فإن شاؤول لا يأخذ الأمر بهذا المعنى ؛ فقد قضى على العماليق قضاء مبرماً لما فيه خير الشعب . ويتقرب شاؤول ليهوه بنية حسنة . ويدان شاؤول مرة أخرى ، وتتحول القصة إلى نهايتها المخيفة والمهينة . فيطلب شاؤول الغفران حتى يتسنى له أن يسجد ليهوه . ويتم رفض الطالبين الأولين (الفقرات ٢٥-٢٩) وينتزع الملك من شاؤول لأن يهوه « ليس إنساناً ليندم » (الفقرة ٢٠) . أما شاؤول فهو بشر ويندم ويقر بخطيئته . فيقلع عن طلبه الصفع لا شئ إلا لكي يسجد ليهوه . فيعود صموئيل أدراجه حتى يسجد شاؤول . وتنتهي القصة : « فقطع صموئيل أجاج أمام الرب في الجلجال » . ولا شك أن نبذ شاؤول لا يرجع خطأ اقترفه أو لأى خلل شخصى ، بل لأنه فعل ما ظن أن صواب بينما هو شر في عيني يهوه ! وقيمة هذه القصص هي أن الخير والشر لا شأن لهما بمفهومي العدل والصواب الإنسانيين والولاء والطاعة جوهرين بالنسبة لهذا المفهوم عن إله شخصى . والخطيئة تتلخص فى الردة والخيانة . والإيمان الحق هو الخضوع والطاعة العمياء للمشيئة الإلهية .

وإذا كانت دراسات العهد القديم تستطيع إيضاح لاهوتها . فلا بد أن نسمع بالحفاظ على اندماجه فى كل من الماضى والنص . فهذا ليس لا هوتنا ، بل لاهوت العهد القديم . إنه لاهوت التراث وهو أساسى بالنسبة لاهوتنا الذاتية الدينية ، وهو الذى صنع لغتنا وأوجد شخصية مجازاتنا . وفى حين أننا نعتزف بالقيمة الكبرى لسمات هذه اللغة التى تشتمل على الجانب الشخصى باعتباره إلهياً ، فإن هذا لم يعد صحيحاً بالنسبة لنا . فهو ماضينا ، وهو يلعب دوراً سلبياً فى لغتنا اللاهوتية اليوم . وتجارب القرن العشرين المزعجة مع مثل هذه القيم الدينية الفردية المطلقة والتى هي جوهرية بالنسبة للاستبداد تجعلنا نتردد فى التأكيد على مفهوم كهذا عن الإله . ومواريث كهذه لها جانب مظلم لا يزال القرن العشرون يعطينا العديد من الأمثلة عليه .

ويلاحظ أن سفر أيوب يعد نصاً مهماً فى مناقشة موضوع العدل والعهد القديم . وقد يكون سفر أيوب نصاً له خطورته على اللاهوت . فالنص يطرح تساؤلاً هو : لماذا يعاني الأبرياء ؟ وهذا التساؤل وحده يجعل منه نصاً شديد الحداثة . وهو أيضاً يطرح تساؤلاً عن العدل نفسه ، ولا شئ أكثر حداثة من طرح سؤال كهذا حالياً . ففى عالمنا الراهن باحتياجه إلى العدل إن شئنا النجاة من المطلقة الكامنة فى الدولة الحديثة ، يجيب سفر أيوب عن تساؤلات تتعلق بالعدل بصورة غير مرضية ، خاصة بقراءته قراءة سطحية .

وأدع سطور هذا السفر الملى بالسطور البليغة فى رأينا هو الذى يخاطب امرأة أيوب وهى ربما كانت البطلة الحقيقية الوحيدة التى تنادى بالمساواة بين الجنسين فى العهد

القديم . فهي لا تتسم بالفطرسية التي تميز رفاق أيوب ، ولا تبدى ميلاً لأفكار زوجها . ومن منظور العدل ، ليس أمام أيوب سوى فرصة واحدة لبلوغ الكمال ، وهي الفرصة التي يراها الشيطان عليها والتي تنصحها بها امرأته : « بارك الله ومث » (أيوب ٢: ٨) وفي قصة أيوب ، لا يختار أيوب حقيقته هو ، بل حقيقة الغيرية الإنسانية . وفضيلته تكمن تحديداً في عدم لعن الإله . وهو يرى أن قيمة صلاح الإله أكبر كثيراً من العدل . ويهوه هو الذي يفوز بالرهان ، بينما يبوه الشيطان بالخسران بعد أن راهن على كمال أيوب كإنسان . ويثبت أيوب أنه العبد الكامل في قبوله لكل ما يصيبه به الرب من تعاسة .

لا شك أن هذا من أسباب حب التعساء لهذه القصيدة الرائعة . فهي تعين المرء على الاستسلام للمعاناة . وتسمح للمرء بالتعبير عن كل ما تؤدي إليه معاناة الظلم من سخط ولا تسمح به الأخلاق . ومع ذلك فكل الغنى الذي يتميز به تياه الشعر المتدفق عند أيوب لا يخفى خاتمة غير مرضية . فأيوب لا يسمع رد يهوه عليه . وعندما يستجيب يهوه لصحية الثناء عليه . فإن صوت بلاغته يسكت أيوب . فيتراجع أيوب إلى حالة متردية من الهوان « بسمع الأذن قد سمعتُ عنك ، والآن رأيتُ عيني . لذلك أرفض وأندم في التراب والرماد » (أيوب ٤٢: ٥-٦)

وتبرير أيوب إن شئنا أن نسميه تبريراً يكمن في اعترافه بأنه لم يكن يدرك كنهه من يتعامل معه . ويظهر قصة كهذا ، قد يتمنى القارئ الحديث العودة إلى حديث امرأة أيوب : « بارك الله ومث » . وقد يُففر للمرء تمنيه أن يكون الفوز بهذا الرهان من نصيب الشيطان والتمن الذي يدفعه القارئ لتعاطفه مع بطل السفر في معاناته يلقي بظلال من الشك على العمل كله . فهو يتطلب تأملاً غير متعمد في السفر . وينفجر سفر أيوب في ضحك تفكيكي يسرى بين السطور بأن زويدة أيوب ترجع صدى تقوى رفاق أيوب ! فهل تعد هذه الرسالة مفهوماً صادقاً عن الآله في عالمنا ؟ إذن فما هي رسالة عقريت الزويدة عن الآله ؟ هل هي الحقيقة ؟ أو الهزل ؟

٤ - كيف أصبح يهوه هو الإله

يمكن وصف تجلتي الإصحاحين ٢ و ٦ من سفر الخروج بأنهما قلب أسفار موسى الخمسة فهما في لب سعي التراث للتعبير عن معنى المتعال ككيان له حضور في هذا العالم ، وهو الموضوع الوحيد الذي يسود التوراه . كما تقع هاتان الفقرتان في مركز الجدل التاريخي النقدي الدائر منذ قرن وحتى الآن حول تأليف أسفار موسى الخمسة . ومما يؤسف له أن مشكلاتنا لا تحل بفرض النقد السابق . فالشكل النهائي للنص والذي كان محورياً بالنسبة للنقد الأدبي الأحدث لا سبيل إلى اختراقه كقصة . وقد

يسارع المرء بعرض المصاعب التي تنطوي عليها بعض الترجمات والصياغات ، إلا أننا لا نجد في العبرية أية قصة على الإطلاق . ونداء موسى من الخروج ٣: ١-٧: ١ يفنقر إلى الترابط المنطقي وإلى المعنى مما يطرح تساؤلاً عما إذا كان المعنى القصصي مقصود في هذا النص . والتساؤل عن سبب تأليف النص هو تساؤل ينبغي أن تكون له أسبقية على التساؤلات المتعلقة بالسرد القصصي .

والمشكلات تبدأ بالشخص الإلهي في القصة . ففي الخروج ٣ : نجد أنفسنا مع موسى فوق جبل إلهيم حيث يتبدى له رسول من عند يهوه . وفي الفقرة التالية ، يشار إلى هذه الشخصية الإلهية في قصتنا باعتبار أنها يهوه وإلهيم في أن . والغريب أن هذا ليس موقفاً فريداً في قصص التوراة في أسفار موسى الخمسة . فهو يذكرنا « برسول الرب » في صورة سحابة في الخروج ١٤ تبدو في صباح اليوم التالي وبعد خمس فقرات (الفقرة ٢٤) وكأنها يهوه نفسه في عمود النار والسحاب . ونقل الحيرة في الفقرات ٢-٣ من الإصحاح ٢٣ من سفر الخروج . ففي ختام ما يسمى بشريعة العهد ، نجد إلهاً يتحدث بضمير المتكلم « الرب إلهك » يعد بإرسال رسوله لحراسة بني إسرائيل وتوفير الحماية كأب روي . وهذا الرسول المستقبلي يرتبط بالمتحدث الإلهي بصورة واضحة . وهذا مفيد لنا ، ففي الخروج ٣ هناك ارتباط مماثل حيث نجد أن « رسول يهوه » أو « رسول الرب » أو يهوه افتتاح التجليات يرتبط بإله أبى موسى ويمختلف آلهة إبراهيم وإسحق ويعقوب . كما أن « يهوه إلهكم » في الخروج ٢٣: ٢٥ قد يكون بمثابة تنويع مهمة على حيازة المرء لآلهته الخاصة ، وهو ما تقوم عليه تفرقة النص بين الاسم وإلهيم والاسم يهوه .

وتدفعنا الإشارة إلى الآباء إبراهيم وإسحق ويعقوب في سفر الخروج ٣ إلى الاهتمام بقصص الآباء في التكوين ١٦ و ٢١ حيث نجد بعضاً من نفس أنماط القصص . ففي التكوين ١٦ نجد أن « رسول يهوه » المنقذ مرانف ليهوه ، بل أيضاً لما يعرف باسم « إله الرؤية » في تحليل التسمية الختامي . والذي تصفه هاجر بنوره بأنه « الرب » .

ومهما كان فهمنا ومهما كانت الحلول التي قد نقترحها لتنوع الأبطال الإلهيين في قصص أسفار موسى الخمسة الأولى هذه ، فإن ثبات أنماط استخدام أسمائها يمنعنا من الانتقاص من قيمة هذا التنوع أو اعتباره أمراً عارضاً . كما أن المشكلة لا تحل بتحديد شخصيات إلهية مختلفة لمصادر قصصية مختلفة . والغريب في أوجه التشابه بين سفرى التكوين والخروج وقصص التجلي بسفر الخروج ٢ و ٦ أن حلقات القصة التي نجد فيها الأسماء الإلهية تتميز بدرجة من الترابط المنطقي في حيكاتها أكبر مما تسمح به تركيبة مختلطة من المصادر المستقلة .

وإدراج هذه القصص الأخرى التي وردت في التكوين والخروج ضمن النسيج الأدبي التأويلي للخروج ٢ و ٦ يمكن نقده أيضاً على أسس موضوعية . فهذه الشخصيات الإلهية المتعددة متشابهة فيما بينها وتعامل بصورة متشابهة ، بل أن كل هذه القصص تقدم في قلب سردها موتيفة حبكة مشتركة ، وهي موتيفة تسمية إله أو آخر من آلهة التراث بأسم الرب . وسواء أكان هذا الإلهي التراثي إلهاً للماضي التاريخي لفلسطين كيهوه أم لا ، وسواء أكان مجرد إله ورد في القصة كإيل رنى أو ربما إيل شداى ، فهذا أمر غير ذي صلة . وينبغى أن نركز جهدنا على فهم مقاصد واضعى التراث . ومع ذلك فإن الفروق الدقيقة في هذه التسميات له دور مهم . فهي تميز كل قصة بمنظور فريد ومفاجئ .

والتصور الأساسى عن الإله وراء التأليف المتداخل لهذه النصوص هو التصور التوحيدى الداخلى للروح الإلهية . وهذا هو إلهى شامايى الذى يطالعنا فى سفرى أشعيا وعزرا ويصوره أقل مجازية فى رسائل العصر الفارسى من مستعمرة فيلة العسكرية . وتنوع الآلهة وأسماء الآلهة الموجودة فى هذا العالم وتنوع الآلهة الموجودة فى التراث والتي تبدو متميزة عن بعضها البعض وتختلف باختلاف الجغرافيا والعرف واللغة والفردية التي تميز التجربة الإنسانية ، كلها يمكن إدراكها . وكلها تشير إلى الإله الأقدس . وقوة الروح هذه والتي تعبر عن تجارب سمو الحياة كيهوه بسفرى أيوب ويونان لها جوهر كامن وراء التصور البشرى وواقع يتجاوز حدود الإدراك الإنسانى . ومن منظور العالم الفارسى المتأخر أو الهيلينى المبكر ، فإن نصوصنا تقرأ بطريقة تختلف عن الطريقة التى ألفنا قراعتها بها .

وهناك نقطة مهمة أخرى وهى الاستخدام المعقد والغريب لضمائر الملكية التي تربط بين مختلف أبطال قصص الخروج . والفرض الموضوعى والعقائدى لهذه الموتيفة السائدة واضح فالضمائر تربط التجليتين المتغيرتين للخروج ٢ والخروج ٦ فى سرد مشترك . وأوضح صياغة لهذه الموتيفة نجدها فى حديث إلهيم فى الخروج ٦ : ٧ حيث لا تقسم بالتعقيد أو بالاحتحام ، بل هى مباشرة ومكتملة ، واتخذكم لى شعباً وأكون لكم إلهاً . وهذه هى نفس حكاية الخروج التي يطابق فيها إلهيم نفسه مع إيل شداى إله إبراهيم وإسحق ويعقوب فى الماضى المنسى للمتلقين الضمنيين . وتختتم هذه الفقرة بالتأكيد على أن الأرض التي وعد بها هؤلاء الآباء ستصبح ملاكاً لبني إسرائيل . وهنا تصبح ملكية اللغة توكيدية بانضمام المتلقين الضمنيين لإسرائيل الجديدة فى اليهودية الأولى إلى القصص .

وتدخل قصة الخروج ٢ في حوار فكري ضمنى مع الخروج ٦ حول تعريف التراث لإله إسرائيل القديمة الذي كان في القدم إله إبراهيم وإسحق ويعقوب كمظاهر للإله نفسه . إلا أن إلههم في هذه القصة لا يكتفى بالقول بأنه هو نفس إله شداى الذى كان يعرفه الآباء . بل يقول إنه إله إبراهيم وإله أسحق وإله يعقوب . والمرء الأولى التي يقدم فيها الإله نفسه في قصة موسى تأتي قبل هذه الفقرة مباشرة . ومن المهم أن ندرك أن قصة التجلى تبدأ بموسى قبل تقديمه . فيوصف بأنه يعمل راعياً لحساب حميه وهو كاهن من مدين يدعى يثرون . وموسى هذا ليس هو موسى ، بل مجرد تنويع قريبة الشبه على موسى الذى كان قد تزوج ابنة الكاهن رعوثيل في الإصحاح ٢ . وعندما استدار موسى لينظر إلي العليقة المحترقة ، يقدم الإله نفسه بأنه إله أبى موسى - وهو أب مجهول الاسم وهناك جدل حول ما إذا كان أبى يثرون أو رعوثيل أو موسى . وهذا التقديم لإله أسرة موسى باعتباره إله الشريعة يفتح خط الحبكة المتعلق بهوية شخصيات القصة . ويبدأ خط الحبكة هذا في الخروج ٣ : ١١ بسؤال من موسى : « من أنا حتى أذهب إلي فرعون وحتى أخرج بني إسرائيل من مصر ؟ » ويستمر السؤال عن الهوية في السيطرة على أجزاء كبيرة من الإصحاحين ٤ و ٥ كموتيفة سائدة . ويظل هذا التساؤل عالقاً دون إجابة حتى الخروج ٦ : ١٤-٢٦ حيث تقدم لنا سلاسل نسب لموسى وهارون .

ولوظيفة هذا المجاز وتلاعبه على سمات كيانات القصة ثلاثة جوانب . ففي خط حبكة القصة ، يضيفى الشرعية على الإله وتقدمه . إلا أنه في مرجعيته الفكرية يضيفى الشرعية على آلهة قصص الآباء وآلهة أسلاف بني إسرائيل باعتبارها تعبير بصدق عن الإله المتعال وبالجزم بين هذه العناصر ، تؤدي القصة المهمة العاطفية التي تتمثل في تقديم الإله بضمير الملكية . فاللهم - إله شريعتهم المنسية - هو الرب نفسه !

ولم نعد ندهش للفقرة السابعة حيث يلتقط موتيفة شعب إسرائيل وتذمره من الاستعباد في الإصحاح الثانى ويشير إليه بعبارة « شعبى » ومهمة موسى هي إخراج شعب يهو من مصر (الخروج ٢ : ١٠) فيؤمر بوصف هذا الإله المنقذ باسم « إله آبائكم » في الفقرتين ١٢ و ١٥ في هذه الحلقة من القصة حيث يسأل موسى إلهه عن اسمه فيعطى التورية على اسم يهو ، وفي هذه الفقرة ، لا ينبغي فهم التوكيد على « إله آبائكم » والتي تشمل هذه الآلهة التراثية كإشارة إلى آلهة إبراهيم أو غيره من آباء التكريين . فهي كنص يشوع ٢٤ الذى يختلف تماماً من الناحية اللاهوتية تشير إلى آلهة السلف الأقدمين الآخرين في التراث الأكبر . إلا أن تشريعات هذه الآلهة تتأكد في سفر الخروج ولا ترفض هذا الخط القصصى الذى يشتمل على لغة معقدة كهذه عن

الإله هو الذي يقود النص وليست هذه مصادفة في المصادر . فبعد توريه يهوه / أهيه في الفقرة ١٤ (« أهيه الذي أهيه ») حيث يكون إلههم وموسى هما البطلان يأمر إلههم موسى في تنويعه الفقرة ١٤ قائلاً : « تقول لبني إسرائيل يهوه إله آبائكم إله إبراهيم ... أرسلني إليكم » . والتنويع الثالث على هذه الموثيقة الخاصة بالهوية والتي تطلعنا في الفقرة ١٦ تربط المشهد مرة أخرى بأسس الإصحاح الثاني . كما تشير إلي الأرض قدر إسرائيل التي تنبأ بها الإصحاح ٢٣ ويهوه هو الذي يمثل الإله بالنسبة لهم . ومرة أخرى يزداد تعريف الذات تعقيداً في الفقرة ١٨ . ففي امتداد هذه الموثيقة ، يقدم إلههم نفسه من منظور مصري « الرب إله المصريين » ويعرف بأنه « إلهنا » . وهذا لا يربط بني إسرائيل بالعبرانيين بقدر ما يربط « إلهنا » بإله يعرفه المصريون .

ويضع الإصحاح السادس من سفر الخروج هذه التيمة الخاصة بصله بني إسرائيل بالإله في مرحلة وسط كما سبقت الإشارة . وهي تسود كذلك في خاتمة الخروج ٢٣ حيث تتضح المعاني الضمنية في التضاد بين ألهة أعداء إسرائيل الأسطوريين المشار إليهم بعبارة « إلههم » ويهوه الذي يشار إليه بعبارة « إلهكم » وتنتهي القصة ككل في الخروج ٢٤ : ٢-٨ بقبول الشعب عن طوعية للتعهد بالتبعية المتبادلة والطاعة . والحلقة كلها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بثلاث تجليات متتالية ومتنوعة فوق الجبل : الخروج ١٩ : ٢-٦ (حيث يصعد موسى للرب ويتم إعلان بني إسرائيل ملكية خاصة ليهوه) والخروج ٢ : ١-١٧ (الوصايا العشر) والخروج ٢٠ : ٢٢ ، ٢٣ : ١٩ (مجموعة طويلة ومتنوعة من الأمثال) . وترتبط هذه الفقرات معاً بالتلاعب على اللغة والمجازات الخاصة بالإله وترتبط لغة إرسال الرسول في حلقة الخروج ٢٣ : ٢٠-٢٣ بالسطور الختامية لمجموعة الأمثال . وبذلك ترتبط عبارة « وتعبدون الرب إلهكم » في الفقرة ٢٥ بالفقرة ١٩ من حيث اللغة : « أول أبكار أرضك تحضره إلى بيت الرب إلهك » .

وفي الخطبة الختامية من هذا التراث الأكبر ، وفي الخروج ٢٣ : ٢٠-٢٣ ، نجد أن الرب الذي يقدم نفسه في القصة باسم يهوه إله إسرائيل يعد بإرسال رسول لهداية بني إسرائيل ويكرر هذا الإله مفهوم التراث الأكبر عن الكوارث التاريخية التي نزلت بدواتي السامرة ويهوذا القديمتين المفقودتين ويحذر قائلاً : « احتز منه واسمع لصوته ولا تتمرد عليه ، لأنه لا يصفح عن ذنوبكم لأن أسمى فيه » . وتقوم المهمة النبوية الخاصة بإعلان الإدانة الأبدية لخيانة بني إسرائيل أو تمردهم المستقبلي في هذه القصة على حيازة الرسول لأسم الإله . وما هو إسم الإله ؟ كان موسى قد طرح هذا السؤال في الإصحاح الثالث وحصل على إجابة عليه بتورية الصوت الرهيب في الفقرة ١٤ : « أهيه أشهر أهيه » (أنا من أنا) : هكذا نقول لبني إسرائيل أهيه أرسلني إليكم »

وهو ترجيع لصدى تعليل توراة الفقرة ١٢ : « إهيه عماخ » (أنا معك) التي ترجع صدى قول عمانوئيل « الرب معنا » والتي لها أهميتها في فهم أسم إلوهيم في ختام الإصحاح ٢٢ . ورسول يهوه في دور عمانوئيل سيكون مع بني إسرائيل . ومما يشار إليه أن قصة الأصحاح الثالث لا تحتاج إلى تفسير التوراة ؛ فهي واضحة تماماً لمنثقيها . وتتقدم الفقرة ١٥ بالحكمة خطوة بالإجابة على السؤال بطريقة مختلفة : « يهوه . . . هذا اسمي إلى الأبد وهذا هو ذكرى إلى دور فنور » .

وبعبارة الفقرة ١٢ ، تتخذ معظم مشكلات ترتيب الإصحاحات ١-٢٢ من سفر الخروج مكانها الصحيح وتصبح مقرونة . وهناك تنويمه ثالثة على هذه الموتيفة في الخروج ١٠:٧ : تعيد المسألة العقائدية المطروحة : « فقال الرب لموسى انظر ، أنا جعلتك إلها لفرعون ، وهارون أخوك يكون نبياً » وهارون هنا هو نبي على غرار يهوه كنيي للرب ! وقد يكون يهوه هو الرسول الحارس لدعائم الخروج ١٤ . وقد يكون أيضاً هو الرسول النبوي في الخروج ٢٢ والذي يدافع عن بني إسرائيل ويلعنهم .

والعبء الذي يمثلته الخروج ٢ و ٦ ضمن السياق الأدبي للخروج ١-٢٢ هو تصوير يهوه الإله القديم لماضي فلسطين والقصص التي تدور حوله كتعبير عن الإله الحقيقي . فالقصة تتقبل آلهة السلف الأقدمين في تاريخ فلسطين وتراثها ، فهم من الناحية التاريخية صور من الإله الحق إلوهي شاماييم « إله السماء » وكما أن بعل هو الإله بالنسبة للفينيقيين فإن يهوه هو الرب بالنسبة لبني إسرائيل ! وهذا هو ما يستدل عليه من الخروج ٦:٧ : « واتخذكم لي شعباً وأكون لكم إلهاً » : « أنا الرب إلهكم » وهذا قد يسمح للخروج ١٩ مرة أخرى بحمل الوزن التأويلي لقصصتنا ب خطاب الرب لموسى بوصفه يهوه : « تكون لي خاصة من بين جميع الشعوب » فإن لي كل الأرض « وهي فقرة نجد لها صدى إيضاحي في سياق بعيد عنها في التثنية ٨:٣٢ في أنشودة موسى لجمع بني إسرائيل : « حين قسم العلي للأمم ، حين فرق بني آدم ، نصب تخوماً لشعوب حسب عدد بني إسرائيل . إن قسم الرب هو شعبه . يعقوب حبل نصيبه » هذا الإله التراثي الخاص بماضي فلسطين القديم يهوه يعاد تأويله وإحيائه بوصفه الرسول الإلهي ونبي بني إسرائيل من خلال تشريعات أسفار موسى الخمسة (التكوين ١٧ ، الخروج ٢-٦ ، الخروج ٢٢:٢٠ وما بعدها ، التثنية ٨:٣٢) . أي أن يهوه هو عمانوئيل : « أهيه عماخ » . فهو مع بني إسرائيل باعتباره الإله السماوي من خلال اسمه .

في هذا النمط من التوحيد الداخلي ، ليس هناك سوى إله واحد لبني إسرائيل ، هو إله السماء . وما آلهة الأمم وآلهة التراث إلا أعراف بشرية . إنها مظاهر وصور وأصوات نبوية تدل على الروح الكونية الواحدة الكامنة في محور الكون وفوق مستوى الإدراك .

الفصل الثالث عشر

العالم اللاهوتى للعهد القديم

٢: أساطير أبناء الرب

١. ميلاد ابن الإله كمونيغة حبكة تراشية

إن استخدام الأسطورة فى العهد القديم يحتاج إلى كتاب كامل لمناقشته. أما هنا فلا نهدف إلا إلى تناول إحدى الشخصيات الأسطورية التى تطالعنا فى كل موضع فى العهد القديم. وفى هذا العالم القصصى تطالعنا سلسلة من الشخصيات المتفاعلة تشكل فى مجموعها نطاقاً عريضاً من المخلوقات العجيبة. والحقيقة أنه يمكن وصف العهد القديم، خاصة تلك السلسلة القصصية الطويلة التى تمتد من بداية قصة الخلق بسفر التكوين حتى سقوط أورشليم فى ختام سفر الملوك الثانى، بأنه سلسلة أبطال من هذا النوع. وهم يمثلون مجموعة متنوعة عجيبة من أشباه الآلهة والشخصيات الخارقة والغريبة فى تيمة متكررة للحضور الإلهى فى عالم البشر. وهم جميعاً يشاركون فى التنافر المساوى للاتحاد بين البشرى والإلهى. فمعالم تاريخ العهد القديم هو عالم أسطورى فى مجمله.

فى هذا العالم التوراتى نجد أبطالاً تسمى القبائل بأسمائهم ومؤسسين وأباء للمدن والدول، ونجد صناعاتاً موهوبين وبناء لعمائر جميلة وحكماء مهمومين بفهم الحكمة الإلهية، ونجد العرافين والأنبياء ومن يحيطون بمشيئة الإله ويتحدثون بلسانه، ونجد القضاة والمحاربين ومنقذين بنى إسرائيل من أعدائهم، ونجد الملوك وخدام الرب ممن ينفذون مشيئته على الأرض، ونجد ممثلى الشعب أمام محكمة الرب ونجد أبناء الرب ممن لهم نصيب من الجوهر الإلهى، ونجد الملائكة والرسل الإلهيين الأسطوريين الذين يشكلون حلقة وصل بين الإله وعالم البشر، وأخيراً نجد يهوه نفسه إله فلسطين القديم وهو اسم الرب ويمثل بنى إسرائيل الأقدمين، وهو الرب فى معظم قصص العهد

القديم. وهذه الشخصيات جميعاً تحددنا تيمة القدر وحاجة البشر إلى تقبل هذا التعبير عن المشيئة الإلهية. ومهمة الرب في عالم البشر هي تقرير مصير البشر وتحديد تاريخهم. وإن تقبلوه فمصيرهم الفضل والرحمة. وتقوم القصص على موتيفات الإيمان والولاء للسيد الإلهي. وتقبل الإنسان لقدره هو عين الحكمة والصلاح. وفي قصص العهد القديم حيث نجد الرب يحدد القدر وترفضه البشرية تقوم لعبة التكرار على توازن متغير بين البشر والوسطاء الإلهيين. وتتحرك الشخصيات المحورية في قصص العهد القديم في موتيفة «عمانويلية» متكررة تصور لنا كيف أن الرب حاضر معنا. وتتطور القصص في التضاد بين إله بعيد وغائب ولا مبال وإله قريب وحاضر دوماً وشديد الحنو. ويمثل دور الإله في حياة البشر مسألة يتضارب حولها التراث التوراتي. فالرب مع بني إسرائيل في الخير، ولكنه موجود أيضاً للشر. وهو حاضر دائماً لحماية إسرائيل وخلصها، وهو حاضر أيضاً لتدميرها ولعنها.

وفي هذا الفصل، وقع اختيارنا على موتيفة «ميلاد ابن للإله» لأنها تلعب دوراً حيوياً في لاهوت العهد القديم، وهو دور استمر في الموروثات اللاحقة. ودور موتيفة «ابن الإله» هذه له دلالة واضحة ومحددة في قصصنا. وهي دلالة مترابطة منطقياً في مظاهرها، وهو ما يعزى في جزء منه إلى وجود عالم قصصى مشترك للكلمة في كل أنحاء العالم السامي، وهو ماكوف لنا في العهد القديم. فنشيد موسى في الإصحاح ٣٢ من سفر التثنية مثلاً يدعو مستمعيه للعودة إلى أساطير الماضي القديمة:

«اذكر أيام القدم وتأملوا سنى دور قدور. اسأل أبانك فيخبرك وشيوخك فيقولوا لك. حين قسم العلي للأمم، حين فرق بني آدم نصب تخوماً لشعوب حسب عدد أبناء الرب. إن قسم الرب هو شعبه؛ يعقوب حبل نصيبه» (التثنية ٣٢: ٧-٨)

لدينا هنا صورة للإله يدعى فيها «إيل العلي» بحاشيته من الرسل كل منهم يمثل إلهاً أعطى إحدى الأمم على الأرض «يرثها» لنفسه. واختيار يهوه لإسرائيل يؤدي إلى عليه لإسرائيل التي تعرف بشعب يهوه، وهو أمر جوهري بالنسبة لللاهوت أسفار موسى الخمسة. والنص العبري لعبارة «رسل الرب» لم يعد له وجود، وترجمناها عن النسخة اليونانية من العهد القديم. وهي تناسب مجازات قصص البرية تماماً. إلا أن بعض الباحثين يفضلون ترجمة العبارة بمعنى «حسب عدد أبناء الإله» لأن المشهد يشبه مشاهد بلاط إلهي للرب وأبنائه تطالعنا في مواضع أخرى من العهد القديم. وتظهر موتيفة «أبناء الرب» من حين لآخر في المزامير في ارتباط وثيق بشخصية المسيح.

ففي القصة التي تضم أنغام أيوب مثلاً، نجد صورة لبلاط يهوه (أيوب ١-٢). وفي هذه القصة، يجمع يهوه كل أبناء الرب. وحين يلتقون، يتحدثون عما يحدث على الأرض. وينتقل بعض الآلهة بين السماء والأرض ويتحدثون إلى الآلهة الآخرين عن رحلاتهم وتجاربهم. ومن بين أبناء الرب المجتمعين في مجلس الآلهة من يكنى بالشيطان. ويتخذ الشيطان نور اسمه في قصص أيوب كمدح، وهو دور مناسب ضمن المجازات العديدة لقاعة المحاكاة في أناشيد أيوب. فيؤدى الشيطان دور المدعى الإلهي و«المدافع عن الشيطان» في المحكمة السماوية.

وهناك عدة أناشيد وأحكام، خاصة في سفرى المزامير وحزقيال، تضم مشهداً في محكمة إلهية أو مجلس إلهي مماثل تجتمع فيه الآلهة. فيتحدث المزمور الثانى مثلاً عن يهوه وهو جالس على العرش في جنته ويسخر من ملوك الأمم على الأرض. كما يتحدث عن ابن يهوه الذى نصبه يهوه ملكاً «على جبله المقدس» فى إشارة واضحة إلى شخصية أسطورية - مسيح يهوه - تحكم من أورشليم سماوية وتحاكم العالم. وهناك صورة مشابهة تماماً فى المزمور ١١٠ يوصف فيها ابن يهوه المسيحاني بأنه «سيد» المنشد - داود سماوى - و«راعيه» الذى يلد يهوه كندى يهب الحياة من رحم الفجر. وهذا المسيح والكاهن والملك الإلهي يدخل فى معركة كونية ضد الملوك، ويحكم الأمم من فوق عرشه السماوى. ويظهر الدور الكونى لهذه الحرب المسيحانية أيضاً فى المزمور ٨، إلا أن اللون الأسطورى لا يبلغ فى أى موضع آخر ما يبلغه من ثراء فى المزمور ٨٩ القديم. ويطالعنا هذا المجاز الأسطورى مرة أخرى فى الإصحاح الافتتاحى من سفر حزقيال وفى كل من رؤيا يوحنا ١٩-٢٠ وأيوكريفا أناشيد سليمان وفى أول أسفار إينوخ. وفى هذه الانفجارات الشعرية المجازية، نجد مفهوماً معقداً عن الإله.

٢. البشرية والإله

فى سياق هذا المجاز فى عالم العهد القديم القصصى، توضع الحكاية المختصرة التى تدور حول زواج أبناء الآلهة من «بنات آدم» فى بداية الإصحاح السادس من سفر التكوين. وتيمة التزاوج بين الإلهي والبشرى هي تيمة كلاسيكية فى أساطير الإغريق والشرق الأدنى القديم على السواء. وبخول العهد القديم فى هذا التراث مختصر ومبسط:

«وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض وولد لهم بنات أن أبناء الله رأوا بنات الناس أنهم حسنة. فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما

اختاروا. فقال الرب لا يدين روى فى الإنسان إلى الأبد. ازيّفاته هو
بشر وتكون أيامه مئة وعشرين سنة»

والنص يسمح بأن تحدث هذه الزيجات فى كل مكان وفى أوقات كثيرة. كما يشار
ضمناً فى هذه الرواية التى تتناول المغامرات العاطفية للآلهة إلى أن التعاون والمشاركة
البشريين ليس لهما دور، فالحسنات يؤخذ. وهو ما يتناقض مع نمط سفر يوبيل
من هذه القصة. فسفر يوبيل يعتبر هذا الزواج غير المتكافئ خطيئة. وهذه الخطيئة فى
سفر يوبيل هى مبرر أخلاقى لقصة الطوفان التى تخالف قصة التكوين فى أنها تعد
عقاباً إلهياً مبرراً لهذه المغامرة العاطفية مع الآلهة.

وفى إعلان يهوه، يتخذ تناول التكوين لحكاية أبناء الرب منحى مختلفاً عن منحى
سفر يوبيل. فالنور الذى يلعبه يهوه ليس دور قاضٍ وليس دور الإله الباطش كإله قصة
الطوفان. وعلى خلاف التكوين، يقوم سفر يوبيل بدمج قصة الطوفان مع قصة التزاوج
بين الآلهة والبشر. أما فى التكوين فتأتى القصة قبل قصة طوفان ولكنها تظل مستقلة
عنها. ويبدو أن التكوين على وعى بتراث الربط بين الحكايتين، ولكنه بدلاً من أن يوجد
الصلة التعليمية الأوثق التى يوجدما سفر يوبيل، يكتفى بتجميع التراث. وبدلاً من
قاضى الشؤون فى سفر يوبيل، يتم تصوير يهوه كفيلسوف ومفسر ومراقب؛ ويصير هو
القارئ الضمنى للقصة. فهو لا يشارك فى القصة، بل يقوم بتحليلها وتقويمها.
والاتحاد بين الآلهة والبشر ليس شراً ولا خطيئة. فنقرأ تعليقاً محايداً للغاية عن الفارق
الجوهري بين ما هو إلهى وما هو بشرى، وحديث يهوه المقتضب ليس جزءاً من القصة.
ومن الواضح أن القصة نفسها معروفة مسبقاً لدى القارئ. فلا يكلف التكوين نفسه
عناء سرد التفاصيل. وما نتيجة هذا التزاوج الإلهى البشرى؟ هل تحولت الإنسانية إلى
الإلهية؟ «ليس تماماً»، وهى إجابة شيقة للغاية. فأنفاس يهوه - هبة الحياة العجيبة - لا
تظل معنا إلى الأبد؛ فلا نعيش إلا لمدة مئة وعشرين سنة. ويقال لنا إن التزاوج لا يمثل
تهديداً ليهوه. فقد ظل الناس كما هم فى عيني الرب؛ ولما كانوا بشرًا ليس إلا، فهم
زائلون ولا يوصمون بالشر أو الأذى. بل أسوأ من ذلك بكثير؛ فهم ملون.

وكلمات يهوه هى كلمات فيلسوف طلب منه أن يصدر حكمه على حدث مشين، ألا
وهو فضيحتة الناتجة عن اشتهاه الإلهى لجمال امرأة. فكلماته كلمات متحفظة تتم عن
تقبل واقعى لطبيعتة المحتومة كبشر: «لا يدين روى فى الإنسان إلى الأبد. ازيّفاته هو
بشر (من لحم) وتكون أيامه مئة وعشرين سنة»، وهو ما يفتح الباب للجدل بأن النص
مستأنف فى قصة الطوفان أيضاً. فعلى عكس التأويل الأخلاقى فى سفر يوبيل، يقدم

التكوين انا مفهوماً مجازياً غير تاريخي بالمرة. فيستشهد يهوه الفيلسوف بمثل: «البشر ما هم إلا لحم...» وهو تطبيق يربط البشرية لا بالآلهة، بل بمادة الحيوان وهي «اللحم». والإله يستطيع أن يتجاهل هذه الزيجات. أما البشر فلا يعيشون طويلاً بما يكفي لمنافسة الآلهة. والجدل الفلسفي في الخطاب الضمني نجده في الجامعة ٢: ١٩: «ما يحدث لبنى البشر يحدث للبهيمة وحادثة واحدة لهم. موت هذا كموت ذاك ونسمة واحدة لكل قليس للإنسان مزية على البهيمة».

ونجد نفس هذه الفكرة في التكوين ٩: ١١ حيث يندرج البشر ضمن «كل حيوان الأرض» و«كل اللحم» التي يندم إله القصة على تدميرها بالطوفان. وفي هذه الفقرة من قصة الطوفان، يلعب إله القصة أيضاً دور الفيلسوف بالنسبة لراوي القصة. ويدور النقاش حول الصلة الوثيقة بين العبارتين: «كل نوات الأنفس الحية» و«كل اللحم». وترجع قصة الطوفان صدى كل من لغة قصة الجنة وخط حبكةها. كما أنها توسع نطاق لاهوت قصة الجنة. وعندما خلق البشر في هذه الحكاية يقول لنا الراوي: «جبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفساً حية» (التكوين ٢: ٧). وعندما تنال امرأة القصة الحكمة للبشر بتناولها من ثمار شجرة المعرفة، يمنعها الإله من التحول إلى إلهين (التكوين ٣: ٢٢). فيطردهما من الجنة ووضع وحوش «الكروبيم ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة» (٣: ٢٤). لم يمنع البشر من العودة إلى «طريق شجرة الحياة». وإن استطاعا لأكلها من هذه الشجرة وأصبحا إلهين ولعاشا إلى الأبد. ونفس التهمة وردت قبل ذلك بمهد بعيد في ملحمة جلجامش البابلية القديمة: «عندما خلقت الآلهة البشر احتفظت بالحياة في أيديها». هذا ما قالته الساقية لجلجامش في محاولة لتثبيط سعيه اليائس للخلود. وهي تفرقة فلسفية قياسية في الفلسفة القديمة بين الإنسان والإله. وفي العهد القديم تتبلور هذه الكتابات الفلسفية في سخرية سفر الجامعة: «جعل الأبدية في قلوبهم التي يلاها لا يدرك الإنسان العمل الذي يعمل الله من البداية إلى النهاية» (٣: ١١).

والحقيقة أن هذه المسألة هي محور قصة الجنة، لا مسألة الخطيئة. ففي مستهل قصة الجنة، يتم التركيز على الإنسان ويعرف بالعبرية بكلمة ها آدم. وأفضل ترجمة لهذه الكلمة هي «الأرضي»، فهي مشتقة من كلمة أداما (الأرض). وتصور القصة يهوه كفخاري يصنع البشر من صلصال. ولا يتخذ الإنسان - أي آدم - دور شخصية الذكر في القصة إلا بعد خلق المرأة من ضلعه في مشهد أقرب إلى الاستنساخ. وهناك تورية مماثلة على الكلمات نجدها عندما تتحول هذه القطعة من الصلصال إلى كائن حي.

فكلمة رواخ العبرية التي تعنى «نفس» قد تدل أيضاً على «الروح» و«الريح». فيتحول هذا «الأرضى» إلى «كائن حي» لأن روح الإله نفخت فيه. وهذه القطبية بين تفاهة الإنسان - «مجرد لحم» - وبين حياة الإله وحكمته هي جوهر القصة. وعندما تنظر امرأة القصة إلى «شجرة المعرفة» وتشتهي ثمارها لتتال الحكمة، فإن القارئ القديم يعلم منذ البداية أن سعيها مصيره الفشل. ويستشهد المؤلف لنا بسليمان في سفر الجامعة. والنور الذي تلعبه المرأة يعد مسرحاً بارعة لمثل شهير. فبعد أن قضى الملك سليمان الحكيم عمره في التأمل الفلسفي يتجه إلى نفسه بالنقد الساخر ويقر قائلاً: «وجهت قلبي لمعرفة الحكمة ولمعرفة الحماقة والجهل، فعرفت أن هذا أيضاً قبض الريح». وكذلك حواء التي ينتهي بها سعيها إلى الحكمة إلى «مطاردة الريح». وفي قصة الجنة، يقرر يهوه مصير المتأمرين في «روح النهار». وعندما تنتهي القصة بإعلان يهوه لمصير البشر (التكوين ٢: ١٩) - عودة البشر إلى التراب الذي خلقوا منه - تتجه القصة مرة أخرى إلى سفر الجامعة لاستلهامه حيث يدرج الفيلسوف في ختام هذه المجموعة قائمة من العبارات المخففة عن موت البشر (الجامعة ١٢: ٥-٧):

«الإنسان ذاهب إلى بيته الأبدى والنادبون يطوفون في السوق. قبل ما ينقسم جبل الفضة أو ينسحق كوز الذهب أو تنكسر الجرة على العين أو تنقص البكرة عند البئر. فيرجع التراب إلى الأرض كما كان وترجع الروح إلى الله الذي أعطاه»

٣. الإنسان والقتل

إن القصص التي تدور حول إسرائيل القديمة هي قصص عن الجانب المظلم من الطبيعة البشرية، إلا أنها مزودة بنهايات عن الرحمة والأمل. ومن القصص ما لا يقل قتامة عن قصة الجنة كقصة هابيل، ومنها ما تغلب عليه موتيفة الفضل الإلهي. وهذه القصة أيضاً تدور حول «الإنسانية»، وهي تشكل مع قصة انجئة مقدمة موضوعية مزبوجة بين خلق البشر وافتتاحية السفر وعنوانه في الفقرة الأولى من الإصحاح الخامس: «هذا كتاب مواليد آدم». وتعد قصة قايين جسراً مهماً حيث أنها تساعد على تكثيف التيمة القصصية السائدة والتي تتناول الفوارق بين الآلهة والبشر.

في بداية القصة، نجد أن كل شخصياتها تحمل أسماء مجازية. فآدم هو «الإنسان» في قصة الجنة (التكوين ٢: ٧) وحواء امرأته هي «أم كل حي» (٢: ٢٠). ويضاجع آدم

امراته فتضع طفلاً تسميه «قايين» (التكوين ٤: ١). وبور آدم حسب ما تروى القصة ليست له أهمية كبيرة. فهو يقتصر على تعليل حمل حواء؛ فخصوبة الإنسان ليست ملكا له، بل ملك للرب. وعندما تضع حواء حملها تقول للمتقين: «أقتنيت رجلاً من عند الرب!» فحواء تخلق أطفالها مع الرب! وحواء أم كل حي تصنع البشر. وطفلا «قايين» يعد اسمه تلاعباً على لفظ قانيثي (أن يصنع) فهو «الخالق». فالحياة الإنسانية تولد من إله وامرأة. والطفل الذي يولد هو الخالق، الإله والإنسان، فهو نحن.

وهاييل أيضاً اسم مجازي (طَل، ندى) يعكس تفاهة حياة الإنسان، فهي حياة عابرة فانية، مجرد نفخة^(١) - وهو اسم عاطفي يرتبط بحياة ضحية قتل. وقايين وهاييل ومنذ مولدهما يمثلان الإنسان كئيبيهما آدم. وحين ننظر اليهما فإننا ننظر إلى أنفسنا، فتجربتهما هي تجربتنا. إلا أن الأخوان في قصتنا لهما مهمة مزدوجة في الدورين اللذين يلعبان. فقايين يمثل أيضاً الكنعانيين الذين يتم رفض قرايبنهم في قصة إيليا بسفر الملوك الأول ١٨: ٢٠-٤٠، في حين يؤدي هاييل دور بني إسرائيل باعتباره أخا كنعان، وهو دور عابر لأمة اختارها الرب من قبل.^(٢)

وفي بداية القصة، يقوم قايين بدوره كمزارع. ومن المهم أن ندرك أن قايين لا يرتكب خطأ في هذه المرحلة. فهو يقدم محاصيله كقربان ويحترم إلهه. ويهوه هو الذي لا يعترف بقايين ولا يتقبل تقدماته. وهذه هي حبكة القصة ومشكلتها. ويمكن مقارنة بداية الحبكة بقصة يونان، خاصة مشهد نمو شجرة الظل في الليل لتريحه من لهيب الشمس وأمر يهوه بذبولها بنفس السرعة. ويخفى عن يونان السبب في إقدام يهوه على ذلك. كذلك يظل السبب في عدم قبول يهوه لقربان قايين مجهولاً. فسلوك قايين وقربانه لا يختلفان عن سلوك هاييل وقربانه. وتؤكد التيمة كمنظيرتها في قصة يونان على الحرية الإلهية: عجزنا عن إدراك حكمة الإله وحرية في فعل ما لا يتوقعه أحد. فيختار الرب ألا يتقبل قايين وتقدمته. وأزمة القصة هي في جوهرها جدل فكري. فمن ناحية، فالمطلب اللاهوتي هو أن تكون الحرية الإلهية كاملة غير منقوصة. ومن ناحية أخرى، فالتراث الديني يفترض أننا نعرف شيئاً عن الإله. ونحن نتوقع - بل قد نطالب - الإله

(١) المزمور ٣٩: ١٢ يستخدم الكلمة العبرية لاسم هاييل وهي ميل للتعبير عن زوال حياة الإنسان: «لأنى أنا غريب عندك. نزيل مثل جميع آبائي». ويقدم المزمور ٩٤: ١١ فارقاً ضئيلاً آخر لهشاشة حياة الإنسان تعكسه قصة هاييل: «أفكار الإنسان ليست سوى نفخة».

(٢) يعد شيث الذي يعد اسمه صدى لاسم شوتر الأكدى (البرية) وعداً ببداية جديدة للبشر في ختام قصتنا. فهو يلعب دور إسرائيل.

بفعل أشياء محددة بطرق محددة. وتخوض القستان في هذا الجدل حول مسألة حرية الإله. وكما يتوقع قايين فإن كل من يتقدم بقرآن يتوقع أن يتقبله الإله ويتقبل قربانه. وإلا فلماذا يعبد؟ فتكذب القصة هذه التوقعات باعتبارها مجرد غرور بشري. والقصة كما وردت في التكوين تتسم بالحنو والتعاطف في عرضها لرد فعل قايين. وتتخذ الحبكة طريقاً مألوفاً للأدب العالمي. ففي رواية كارمن لبيزيه مثلاً نجد أن إحدى الموتيمات المحورية هي الكراهية التي تولد من الحب المحبط.

وفي سفر التكوين نجد أن حب قايين للإله هو الذي يلقي الإحباط والرفض. ومأساة قصتنا لا شأن لها بضعف إيمان ممثلنا هذا. فالقصة تتعلق بحاجتنا إلى القبول الاختياري الحر وبطبيعة الحب الاختياري الحر. فكيف يوفى مطلب كهذا إلا بصورة مبررة: بالحب؟ قصتنا تتعلق أيضاً بالحب في القبول والحب.

وكما يتعرض يونان للتعنيف على غضبه وشعوره بالإحباط لضيق الشجرة التي تظله، فإن قايين يدعى للتخلي عن غضبه: «لماذا اغتظت ولماذا سقط وجهك؟». وهنا يفصح يهوه عن الحكمة في عدم تعاطفه مع وجهة نظر قايين، وهو ما يدفع بإحباط قايين إلى بؤرة المشهد ويعرضه للسخرية في عيني الإله لضعفه الإنساني! ويهوه كعلم على حق بالطبع. وكل فيلسوف يعلم ذلك. فإذا فعل المرء الصواب فهو كاف لاحترامه لذاته. إلا أن الحكمة أيضاً تفتح أبوابها لتتري حساسية فضيلة احترام الذات عندنا كبشر والتناقض الكامن فيها. وبعد، فليس هذا هو السبب في أن البشر يفعلون «الصواب». فنحن في حاجة إلى نوافع خفية «لاحترام الذات». نحن نحتاج إلى الاعتراف والتقدير «لتبقى رؤوسنا مرفوعة». هذا شيء نعلمه جميعاً، وهذا هو سبب غضب قايين. وضعف إيمان هذا المخلوق هو ما يكشفه منطق يهوه الهادي.

وهنا يزيد كاتب يهوه من تعقيد القصة بنسيان خط الحبكة. فيتحول يهوه مؤقتاً عن دور الحكيم إلى دور المعلم الذي يشرّد ويدخل في متغير معقد من الحكم. وقد قال لتوه لقايين «إن أحسنّت أقلّ رَقَم» وهو ما يدفع بالبديل إلى الزمن: فماذا يحدث «إن لم تحسن ...»؟ هذه هي الطريقة التي يعمل بها عقل الباحث لا الطريقة التي تصلح لقصة! وهي ليست مسألة تتعلق بحبكة قصة. فهذه مسألة أخرى، ولكنها تؤدي إلى استنشاء تعليمي آخر للتنويع الشهيرة على الأول: «وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة واليك اشتياقها وأنت تسود عليها». وتتره كل الأفكار المتعلقة بالقرآن والحب المحبط ويشرّد المعلم في أحد موضوعاته الجانبية العديدة. ونحن لم نعد إلى داخل القصة، بل نشارك في خطبة أخلاقية ذات سياق مختلف تماماً. وحتى هذه النقطة

نكون قد حصلنا على نظرية لاهوتية على الطريقة القديمة عن المن. فالقبول الإلهي ليس شيئاً يكتسب ولا نستطيع أن نتوقعه أو نطالب به. فهومنة اختيارية من الإله. فينبغي على البشر في هذه المحاضرة الضمنية أن يحسنوا العمل دون إشارة إلى ما قد يحصلون عليه في مقابل إحسانهم. والخطبة واضحة فيما يتعلق بهذه النقطة. إلا أننا نجد أنفسنا فجأة خارج قصة قربان قايين وهابيل ونتجول بين الإصحاحات ١١ و١٤ و٢٩ من سفر الأمثال؛ ونحاول أن نشق طريقنا عبر بعض الفوارق الدقيقة التي تفصل بين «طريق الأبرار» و«طريق البشر أجمعين». وحتى قايين يختفى مؤقتاً في زوايا النسيان في نضالنا مع سؤال المعلم عن الاختيار الدائم بين الحكمة والحق.

وتلمح هذه الجولة في العوالم الأخرى إلى بعض القضايا التي ينطوي عليها نصنا. فنجد أنفسنا وسط ثلاثة مجازات مختلفة يثيرها حديث يهوه عن عدم الإحسان في الفعل، وهي الترهيب والترغيب والإخضاع. والترغيب هنا في القتل. وقد أوله المؤلف يفته «الرغبة». والحقيقة أن النص تحول إلى شرح للقصة التالية وتحول المؤلف إلى مفسر. والإخضاع يفسر بأنه والإخضاع ذاتي حيث يبذل الراوي جهده لحل اللغز الذي ورطته فيه الشخصية الإلهية التي صنعها.

ويأخذ المؤلف تأويل الحكم في اتجاه آخر فيقترب بحكاية القربان المرفوض: فإن لم نستطع أن نحظى بقبول الإله لقراييننا كقايين فما الإله بالنسبة لنا؟ فلا بد لقايين أن يتغلب لا على الترغيب بل على الترهيب. وليس هذا إخضاع لذاته. ولا شك أن المسألة لا تتعلق بإخضاع قايين للخطيئة. فهذه مسألة ليس لها أي دور في رواية التكوين. وتركز القصة مرة أخرى على قايين وغضبه وشعوره بالإحباط. فينهض قايين ويقتل هابيل! لا بسبب عدم قبول يهوه لقايين، بل بسبب عشق قايين - الإنسان - للقتل. وليست هناك نوافع، بل خطيئة رابضة كالأسد على بابه؛ فالقتل يعرض القاتل للخطر. ويفتح موت هابيل خط حبكة جديد يعلنه الجزء الأخير من الحكم الذي يتم تضمينه. ويصبح قتل قايين لأخيه هو المنطلق. فماذا يحدث بعد أن تم الاختيار؟ ماذا يحدث إن أقدم الإنسان على الشر؟ بل هذا ما حدث فعلاً؛ فقد قتل قايين هابيل. فماذا بعد؟ هذا تحدٍ مباشر من قبل المعلم للحكمة التي أوردها.

«فقال الرب لقايين أين هابيل أخوك؟ فقال لا أعلم. أحارس أنا لأخي!». والتأكيد هنا ليس على رد قايين واعتراضه، بل على الاستفهام: من الحارس؟ وبعد دفع هذا السؤال إلى الصدارة، يخوض المؤلف في مشهد جدلي مع يهوه وهو يقرر مصير قايين. وقايين هو المزارع الأول كآدم، وقدره هو سوء الطالع. فالأرض نفسها تن من

حب الإنسان لسفك الدماء. وليس يهوه هو الذى يلعن قايين هنا. فهذه ليست قصة الجنة. بل غضب الأرض نفسها هو الذى يلعن قايين. ويسلم يهوه الرسالة وينتظر لكى يؤدى دوراً آخر. وكما تناولت افتتاحية القصة موضوع الحرية الإلهية، فإن خاتمتها تتناول قضية المسؤولية الإنسانية. فبلعنة الأرض عليه لم يعد قايين مزارعاً يقف على النقيض من الراعى هابيل. بل تحول قايين إلى هارب من الأرض. فهو عاجز بلا أرض وخائف بلا حماية. وتدفع القصة بسؤالها المحورى: وهو ليس السؤال المباشر عن هوية أخى هابيل، بل من هو راعى قايين؟ إن قايين هو نحن، إنه الإنسان. فسؤال القصة هو: من ذا الذى يرعانا؟ من هو راعينا وأبونا الروحي؟ أمام سؤال كهذا لا يستطيع الراوى أن يسند ليهوه نفس الدور الذى لعبه فى قصة الجنة. فلا يستطيع هنا أن يكون هو من يلعن الإنسانية بكل ما تعانيه من اغتراب مأساوى. ولابد من إسناد دور مختلف ليهوه.

وأمام لعنة الأرض، لا يجد قايين إلا الشكوى. فعقابه أكبر مما يمكن احتماله. وهو لا يطلب المغفرة لما اقترفه من شر عظيم. فالمسألة فى نظره هى مسألة بقاء. والكل فى نظره ضده حتى الإله نفسه. وتعود القصة إلى سؤال قايين عن هابيل ولكن بصياغة أخرى: من الذى يهتم بقايين؟ وإذا كان حب الرب واعترافه أمران لا يمكن تقديرهما - كما علمنا من يهوه فى بداية القصة - فمن الذى يهتم بنا الآن؟ فإن لم يكن هناك من يهتم بقايين فالى من يوجه الاهتمام؟ هل يمكن للمرء أن يتخلى الآن عن قايين القاتل ويظل يؤمن بالمطلب الإلهى بالحرية والذى وضعت القصة ضد قايين برى؟ إن القسوة الفكرية التى يتسم بها سؤال القصة أمر لا مفر منه. والإجابة التى تقدمها غير مقنعة. فيهوه هو حارس البشر، فهو حارسنا، وهو يقبل دوره كحام لقايين. فالقصة تهادن. وعلامة قايين القاتل هى علامة ضمان تسم من يحميه الرب، حتى هو، وحتى نحن.

ولن نفاجأ إذا ما اعترض أحد على القراءة المهادنة لقصة قايين. فلدينا رواية عن مضمون قصة قايين وهابيل، و«نعلم» ما تقوله القصة. وما قدمناه عن قصة التكوين ليس كذلك. وقد يكون للقارئ رد فعل مماثل فى قراءة قصة الجنة فى التوراة العبرية والبحث عن الجنة فيها. وقد يبحث المرء عن الخطيئة الأصلية فيها أو عن الشيطان دون جنوى. وبقصة الجنة نألف الروايات الأخرى والتأويلات الأخرى. وبالإستعانة بها نكون قد علمنا بقصة الجنة وبقصة الترويب والهبوط التى تنبئنا بما يقوله التكوين. فخرقيال وابن سيرا وسفر يوبيل كلها لها دور فى تطوير فهمنا. والأهم هو رسالة بولس إلى أهل رومية وأوغسطين، خاصة فى نشيده تى ديوم الذى يثنى فيه على سقوط آدم بأنه

«خطية النعمة». وبدونها يصبح الخلاص المسيحي وفرحته بلا ضرورة. وما يشكل اقتناعنا بقراءة صحيحة لرواية قصة الجنة يعد مسألة معقدة. ولكن بحكاية التوراة عن قايين لا نحتاج إلا إلى الإشارة إلى سفر يوبيل بالأبوكريفا. ففي قصته عن قايين نقرأ الحكاية التي حلت محل حكاية التكوين الأكثر مهابة والأقل دهاء.

ففي سفر يوبيل لهذه القصة. يتم إضفاء الطابع التاريخي على الموضوع. وتحكى الرواية عن حدث في الماضي. وارتكاب قايين للقتل قضية محورية فيها، ويتخذ يهوه دوره المتوقع كقاضٍ يحاكم المذنب، و«علامة قايين» في هذه الرواية من القصة ليست علامة للحماية الإلهية. بل هي مرادف «اللعنة قايين». فهي وصمة رهيبة لا تصمه هو وحده، بل تجلب اللعنة لكل نريته:

«وفي الأسبوع الثالث من اليوبيل الثاني حملت في قايين. وفي الأسبوع الرابع حملت في هابيل. وفي الخامس حملت في عوان ابنته. وفي بداية اليوبيل الثالث قتل قايين هابيل لأن قربان هابيل قبل وتقدمة قايين لم تقبل. وقتله في الحقل وصرخ دمه من الأرض إلى السماء متهمًا إياه لأنه قتله. وعنف يهوه قايين لأنه قتل هابيل وجعله هاربًا على الأرض بسبب دم أخيه ولعنه على الأرض. لذا فقد كُتب في ألواح السماء ملعون من يضرب صاحبه بحقد. وكل من رأى وسمع يقول لتكن كذلك. ومن رأى ولم يبلغ سيكون ملعونًا. لذا فعندما نمثل بين يدي يهوه رينا سننبئ بكل الخطايا التي تقع في السماء والأرض وما وقع منها في النور أو في الظلام أو في أي مكان»

ويستشهد سفر يوبيل كما يفعل التكوين بنصوص أخرى كعبارة «ألواح السماء» لدعم ما يقدمه من تأويل. والنص الذي يشير إليه سفر يوبيل «ملعون من يضرب صاحبه بحقد» يشبه أحد الأحكام التي وردت في سفر التثنية ٢٧: ٢٤: «من ضرب إنسانًا يقتل قريبه في الخفاء». وهناك أحكام مشابهة في الخروج ٢١: ١٢: «من ضرب إنسانًا فمات يقتل قتلاً» وفي اللاويين ٢٤: ١٧: «إذا أemat أحد إنسانًا فإنه يُقتل». وهذه الأحكام بصفة عامة كلها تنويحات على إحدى الوصايا العشر وردت في الخروج ٢٠: ١٢ ومرة أخرى في التثنية ٥: ١٧، وهي: «لا تقتل».

ويتسم تأويل سفر يوبيل لقصة قايين في رأينا بقوة خاصة في التراث المسيحي وذلك لقربه من الجدل الذي يتناول هذه الأحكام بإنجيل متى ٥: ٢١: «قد سمعتم أنه قيل للقديماء لا تقتل، ومن قتل يكون مستوجب الحكم». فمؤلف إنجيل متى كمؤلفي

التكوين ويوبيل لا يجد غضاضة في الاستشهاد بغيره ولا يجد صعوبة في الإدلاء بتأويله الخاص: «وأما أنا فأقول لكم إن كل من يغضب على أخيه باطلاً يكون مستوجب الحكم». والاستعانة بموتيفة «الغضب على الأخ» توحى بأن القصة على وعى ضمنى بقصة قايين. والحقيقة أننا حين ننظر إلى الطريقة التي يتناول بها كل من هذه النصوص هذا الموضوع، يتضح أن هذه النصوص في حالة حوار ونقاش أدبي. فهي تضيف تعليقات إلى القصة وتنقحها وتختلف فيما بينها وتؤكد قراءات أخرى.

وفي المجموعة الصغيرة من النصوص التي تقوم على هذا الحوار والتي وردت في سفر العدد ٣٥: ٩-٢٤ وتتناول موتيفات الهروب والملاذ، نرى سياق قصتنا بوضوح. وقد يكون هذا نصاً توضحه قصة قايين في سفر التكوين. ولنبدأ بحكم يتناول الفارق بين القتل والقتل غير العمد: «وإن ضربه بحجر يد...» (العدد ٣٥: ١٧). فآداة القتل هنا كما في سفر يوبيل هي حجر، في حين أن سفر العدد أيضاً يقدم أداة قتل أخرى هي «أداة حديد». ويقدم العدد ٢٥: ٢٠-٢٢ ثلاثة سياقات وأدوات ممكنة أخرى تؤدي إلى القتل: الدفع ببغض، وإلقاء شيء بتعمد، والضرب باليد بعداوة. ومن الواضح تماماً هنا أن مبدأ العمد في مقدمة النقاش. ولزيت من الإيضاح يقدم النص ثلاثة بدائل للقتل لا تعد من قبيل القتل: الدفع بلا بغض، وإلقاء شيء عن غير عمد، وضرب إنسان بحجر دون رؤية من يتصادف مقتله به. وقد نجد تنويعات أخرى في مجموعات أخرى. ففي الخروج ٢٠: ١٢ نجد قائمة بمتغيرات تتعلق بالهروب من الثور. وفي الفقرة ١٨ من نفس الإصحاح يتناول النص الشروع في القتل. وتتناول الفقرة ٢٠ قتل العبد، والفقرة ٢٢ قتل الجنين. فهذا الإصحاح من سفر الخروج يتناول مادة تتعلق بنفس الحوار الفكري الذي يشارك فيه كل من يوبيل والتكوين. إنه العالم الذي تصوره قصص التوراة.

ومع ذلك فليس كل النصوص تقدم الآراء بأسباب منطقية أو برؤى خاصة عن القضايا. فغالباً ما يبدو النص وكأنه يتحرك بنوافع واضعه. وتتصل النصوص ببعضها البعض بتركيب حر للكلمات والصور والأفكار. ومثل هذه القصص التي يتم تجميعها بصورة حرة غالباً ما تتأثر باتصالها بالقصص. فالكاتب الذي جمع روايات التكوين مثلاً يورد قصصاً متنوعة عن الطوفان. ففي التكوين ٩: ٤-٧ نجد أن النص يبدأ بقصة الطوفان حيث يتحدث الرب إلى نوح عما يمكن وما لا يمكن أكله، ثم يتحول إلى مناقشة قضايا فكرية أكبر. فيقدم الجامع مبحثاً يتعلق بتحريم تناول اللحم بدمه، ويخرج بنتائج تتصل بالثور مستشهداً في ذلك بروايتي قايين والطوفان. ويورد النص

أحكاماً معروفة من مصادر متباينة عن قضايا مختلفة. فيجمع قصاصات من التراث تتصل باللغة لا بالمنطق. فالحكم القاتل: «لحمًا بحياته دمه لا تأكلوه» يؤدي إلى ما يبدو وكأنه تجميع لهذا الاستشهاد الذي يتصل بالمحرمات من الطعام وتشريع ضد القتل وتعليل للأضحية الميوانية: «وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط، من يد كل حيوان أطلبه ومن يد الإنسان». وإيراد الحكم المتعلق بالعقاب المطلوب على القتل هو إشارة ضمنية إلى قصة قايين. ولعله يقدم إجابة بديلة موجهة ضمنيًا إلى تساؤل قايين عما إذا كان مسؤولاً عن أخيه. ولا شك أنه يدعم الثأر الذي خشى قايين أن يطارد من أجله: «أطلب نفس الإنسان من يد الإنسان أخيه». ويواصل النص بإيراد إشارة أخرى وحكم آخر في ضوء قصة الخلق. «سأفك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه. لأن الله على صورته عمل الإنسان». وهذا الحكم - الذي يؤيد عقوبة الإعدام بصورة واضحة - يختلف بصورة مباشرة مع الرواية المهادنة لقصة قايين كما وردت في التكوين، ويتفق مع القصة كما وردت في سفر يوبيل.

ويعتمد النص على قصة الطوفان ويستشهد مرة أخرى بدعاء قصة الخلق: «أثمروا واكثروا». وهذا هو نفس الاستشهاد الذي يعتبر خاتمة قصة الطوفان خلقًا جديدًا وبداية جديدة. وهذا الاستشهاد يرجع صدى استشهاد التكوين ٩: ١ بنفس الدعاء. والإيراد المزيج لهذا الدعاء يجعل من استعانة التكوين بالأحكام الخاصة بالحياة والدم قضية في حد ذاتها. وهذه المجموعة المختصرة من الرؤى المتباينة والمناقشات المختلفة التي تشير إلى موتيفتي الحياة والدم لا شأن لها بحبكة قصة الطوفان. فقصة الطوفان تقدم ما اعتبره جامع القصة سياقًا جيدًا لهذه القصصات من الأحكام المنفردة. ولما كان الدعاء يتصل بالحياة والخصوبة، فالحوار يستكشف قيمة الحياة. وبذلك لا بد أن نستنتج أن دوافع تدوين نصوص كهذه أكبر من مجرد إيراد روايات عن المحرمات من الطعام أو عقوبة الإعدام. بل إنها أبعد ما تكون عن سرد قصة. حتى اهتمامات القارئ الضمني تبدو وقد تم تجاهلها في هذا التجميع للاستشهادات. فدوافع النص أقرب كثيرًا إلى نوافع معلم يولى اهتمامه إلى تنظيم الجوانب المختلفة للرواية وفهمها وحفظها.

ومن المهم في مناقشتنا للتاريخ أن ندرك أن التكوين ويوبيل لا يهتمان بسرد الأحداث ولا يشاركان في قص الحكايات التي اختلقاها. وكلاهما يخلان في مناقشة مشتركة لقصة قايين، ويؤيد كل منهما مفهومًا معينًا عن القصة وتؤيلاً محدداً لها. ويعبارة أوضح يعرض كل منهما قصة لتأييد تأويل قيم أخلاقية وأحكام ومبادئ بعينها.

ولا يستعان بالحكاية كمجرد شاهد قصصى؛ بل يتم التلاعب بها دون قيود وتتحل بحرية تامة. فالقصة مثال إيضاحي، ويقدمها سفر يوبيل كتعليل لعقوبة الإعدام، في حين يقدم التكوين تعليلاً لحماية إلهية.

وتعد رواية سفر يوبيل لقصة قايين أكثر فائدة من نظيرتها في التكوين لأنها تمدنا بشاهد على كيفية الاستعانة بقصة لإيضاح مبادئ المؤلف الفلسفية. وفي خاتمة روايتهم لقصة الجنة والتي تؤكد أن شجرة المعرفة جلبت الموت لأدم، يبين سفر يوبيل أن هذا الموت كان مبرراً؛ ثم يحاول أيضاً أن يبين أن موت قايين كان يحكمه قدر مبرر أيضاً:

«وفي نهاية اليوبيل التاسع عشر وفي الأسبوع السابع وفي السنة السادسة، مات أدم، وكل أولاده دفنوه في الأرض التي خلق فيها. وكان هو أول من دفن في الأرض. وكان عمره ألف سنة إلا سبعين، فألف سنة كيوم واحد بحساب الجنة. لذا فقد كُتب عن شجرة المعرفة في اليوم الذي تاكل منها تمتوت. لذا فإنه لم يكمل سنوات ذلك اليوم لأنه مات فيه.

وفي نهاية اليوبيل قُتل قايين بعده بسنة وسقط البيت فوقه ومات في وسط بيئته وقُتل بأحجاره لأنه قُتل قاييل بحجر، فقُتل بحجر بحكم صحيح. لذا فقد دون في ألواح السماء: يُقتل الإنسان بالسلاح الذي يقتل به أخاه. وكما جرحه يُجرح»

ويلاحظ أن قايين في رواية سفر يوبيل لقصته لا يقتل أخاه بحجر، بل «بعداوة» و «بغض». وقد علمنا من قبل أن العداوة والأحجار ينتميان إلى مناقشة التوراة الأوسع نطاقاً للقتل وعقوبة الإعدام. إذن فحكم سفر يوبيل يبدو منطقياً تماماً لأنه لا يقوم على الحكاية وحدها، بل على المناقشة المتصلة بها في عالم البحث العلمي الأشمل الذي انطوت عليه روايته. ويختتم سفر يوبيل مناقشته بقصيدة، والهدف هو إضفاء مسحة تراثية على النص، ويواصل سفر يوبيل عقلانيته على أساس من المنطق والصدق، وعلى التوازن وهو الأهم. ويصدق ذلك على التكوين في روايته أيضاً. فهو يقدم القصة ويؤول ما تضمنته من قضايا مع إيراد أحكام، ويختتم قصته بنشيد، ويضيف على الكل شعوراً بالتوازن واللياقة. ويختتم التكوين مناقشته بالنشيد الذي يطالعنا في الإصحاح ٤: ٢٣-٢٤ في نهاية التعليقات المتعلقة بأبناء قايين:

«وقال لامك لامراتيه عادة وصلّة اسمعيا قولي يا امرأتى لامك واصغيا لكلامي. فإني قتلْتُ رجلاً لجُرْحِي وفَتِي لشدخي. إنه يُنتقم لقايين سبعة أضعاف. وأما للامك فسبعة وسبعين»

والمناقشة في التكوين موجهة نحو جمع التراث. وعرض قيم التكوين موجه في الغالب لمفاجأة القارئ. ففي عرض التراث «المفقود والمنسي» وفي تقديم الأسس الإلهية للجماعة كما يفعل التكوين، يتخذ الجامع مبدأً أساسياً له يتمثل في الفرضية التي ترى أن الفهم الإنساني العادي خطأ ولا يعتد به. لذا فالحقيقة لابد أن تنسم بالمفاجأة لكي تكون مقنعة.

وعندما نقارن التكوين بيوبيل كما فعلنا، يتبين أن قصة القتل والأحكام الواردة فيها من معطيات السرد القصصي. فهما يمثلان العنصر المشترك بين الروايتين. فنفس القصة وردت في كليهما. وكلاهما يوردان الأحكام كبؤرة محورية للتأويل، وكلاهما يستعين بالأناشيد لإنهاء عرضه! وتعد بنية هذا الأسلوب ذي الثلاثة أجزاء أداة مشتركة في كلا الشرحين. وتقدم الحكايات الإطار، بينما تقدم الأحكام البؤرة التأويلية، والأناشيد تختتم وتدعم عملية الإقناع. والأرضية المشتركة بين إنشاء يوبيل والتكوين مؤثرة. فلدينا رؤية عقائدية واحدة في الروايتين وبنفس المزيج من الأجناس الأدبية: الحكاية والمثل والنشيد. ولدينا أساليب مشتركة في الجدل والعرض. كما أن هناك سمات أخرى مشتركة بينهما. فالقصتان وحبكتهما تدمرها معارف الراوي الواسعة والفهم الشديد للتراث. وفي يوبيل والتكوين نجد أن القصة كقصة لا تستحوذ على انتباه المؤلف. فهو يركز على الحوار وعلى التعليق العلمي على التراث لا على التراث نفسه. إذن فلابد من إدراك أن يوبيل والتكوين ينتميان إلى عالم فكري واحد.

4. ميلاد ابن الإله وإرسال مخلص

تركز الإصحاحات الأولى من التكوين على القصص والمناقشات التي تتناول العلاقة بين الإنساني والإلهي عامة، وبالتالي فهي تتحدث عن البشرية كلها من منظور شخصي القصة، في حين أن الاستعانة بموتيفة الأبوّة الإلهية التي تشبه موتيفة الصورة الإلهية والأساليب المختلفة التي يحاول بها البشر أن يتشبهوا بالإله تؤدي الغرض منها كأداة لسرعة القرب والبعيد بين الإنساني والإلهي. والسلطة والحياة والمعرفة كلها تعد قيماً إلهية في العالم الذي نعرفه ونحيا فيه. وهو تصور يبدو واضحاً في قصص العهد القديم. كما تعكس القصص مفهوم فحواه أن البشر يلمبون نور الإله في الحياة الدنيا. وكل هذه القصص تشترك في تيمة الضياع والتشاؤم، وتخلق تضاداً يأتي إلى الصدارة مراراً وتكراراً، فالشبه بين الإنسانية والإله هو مصدر صراع يكون الناس فيه أشبه بالآلهة. وخلق الله العالم حسناً ثم خلق الإنسان. والقنطرة نادراً ما تتفادى ما

فى هذا المنظور من سخرية. ففى حين أن القصص تستريح إلى الشخصيات الأسطورية كالألهة والملائكة والكروبيم الوحشية والبشر أنصاف الآلهة وأشباه الآلهة وما إلى ذلك، فإن شخوص القصة هذه تعكس تيمة متكررة هى الاحتمال المفقود. وتتناول المناقشة الضمنية التعارض الجوهرى بين الإنسانى والإلهى.

وعندما ندخل إلى السرد الأبائى، تتضاعف القصص بصورة سريعة سواء من حيث العدد أو النوع. فتزداد الحكمة أهمية والشخصيات عمقاً. وفى الاستعانة بموتيفة ابن الرب، خاصة حكاية ميلاد ابن الرب، نجد أن غلبة التيمة الخاصة بالتداخل بين البشر والإله تأتى إلى الصدارة فى عرض القصة. وتتخذ الموتيفة فى الحقيقة وظيفة ثابتة هى ضرب المثل على حضور الإله فى الدنيا. وتتطور هذه الوظيفة إلى إحدى الطرق الرئيسة التى تتبعها قصص التوراة فى الحديث عن الذات الإلهية. وتقوم هذه القصص على اختلافها وعن وعى تام باستكشاف المعانى الضمنية الكبرى للإيمان بالحضور الإلهى ولبعض أفكار الدين الشعبى كتفسير الآلهة للأحداث فى الدنيا. وقد تكون الأمثلة أكبر أثراً فى التعريف بالإمكانات الأدبية الغنية التى تطلقها هذه الموتيفة.

والقصص التى تبدأ بميلاد ابن للإله أو بحكاية «ميلاد مخلص» هى ما يمكن تسميته قصص تلخيصية. وهذا النوع من القصص وظيفته تأويل الدور الذى سيلعبه الطفل فى الحياة فيما بعد. والميلاد فى الشكل القصصى هو بمثابة اسم رمزى ويؤدى نفس الوظيفة التى تؤدىها تعليقات التسمية. ولا شك أن الروح الساخرة التى تميز التفسير الكنائسى لاسم نوح فى سفر التكوين ٥: ٢٩ يعد تمهيداً مناسباً لدمار البشرية فى قصة الطوفان: «ودعا اسمه نوحاً قائلاً هذا يعزينا (يفتح: تورية على الاسم العبرى نوح) عن عملنا وتعب أيدينا من قبل الأرض التى لعنها الرب». وهذه التوريات المفيدة تساعدنا على فهم رؤية النص والتراث للقصة أو الشخصية المقدمة لنا. وهناك نوع آخر من الحكايات التلخيصية فى قصص العهد القديم يعد من سمات بناء الأساطير، وهو نمط سرد قصة طفولة إحدى الشخصيات تنم عن شئ له أهميته فى حياته المقبلة. وقد تكون التيمة مباشرة بل تاريخية كما فى رواية نجاح موتسارت كعازف بيانو فى صباه. وقد تكون ساخرة ومشكوك فى صحتها كما فى قصة أينشتاين ورسوبه فى أول امتحاناته فى الجبر. وهناك أسطورتان توراتيتان قصيرتان يبرزان فى هذا الصدد لأن كلا منهما تلخص نور بطلها فى عرض الحضور الإلهى فى حياته.

وفى سفر الخروج ٢: ١١-١٥ نجد صورة درامية مصغرة تعمل كجسر بين مجموعتين من حكايات موسى، بين القصص التى تدور حول ميلاده وخلاصه والسرد

الأكثر تعقيداً حول بعث المخلص الذي يبدأ بخروج موسى إلى البرية في الخروج ٢: ١٦. ولا يروى الخروج إلا أساسيات هذه الحكاية. وقد تعد غير مفهومة إلا في عرضها الدرامي المثير في مشهدين كل يناقض الآخر في قطبيتهما. المشهد الأول:

«وحدث في تلك الأيام لما كبر موسى أنه خرج إلى إخوته لينظر في أنقالتهم. فرأى رجلاً مصرياً يضرب رجلاً عبرانياً من إخوته. فالتفت إلى هنا وهناك ورأى أن ليس أحد فقتل المصري وطمره في الرمل» (الخروج ٢: ١١-١٢)

ويلاحظ التأكيد على تقديم موسى بوصفه «أخاً» للعبرانيين المستعبدين الذين يثار لهم. فيتم تصوير موسى في صورة المخلص الثائر الذي ينتقم ممن يقهرون شعبه. فيتضامن مع المقيهورين. والمشهد الثاني:

«ثم خرج في اليوم الثاني وإذا رجلان عبرانيان يتخاصمان. فقال للمذنب لماذا تضرب صاحبك. فقال من جعلك رئيساً وقاضياً علينا. أمفتكر أنت بقتلي كما قتلت المصري. فخاف موسى وقال حقاً قد عُرف الأمر. فسمع فرعون هذا الأمر فطلب أن يُقتل موسى. فهرب موسى من وجه فرعون وسكن في أرض مديان وجلس عند البئر» (الخروج ٢: ١٢-١٥)

واقصة موسى هذه نفس دلالة القصة التي وردت في إنجيل لوقا ٢: ٤١-٥٢ عن يسوع وهو صبي في الثانية عشر من عمره في الهيكل. فنجد بين المعلمين يسمعونهم ويسألهم. وتلخص الحكاية المختصرة نشأة يسوع على «الحكمة والقامة والنعمة عند الله والناس». وكلتا هاتين القصتين تتنبأن بمكانة بطليهما في المستقبل وتلخصان دورهما المحوري في القصص. وفي الوقت نفسه تستخدم كلتاهما كجسر بين طفولة البطل ودوره كرجل بالغ. ففي الخروج، يعطى لموسى دوره اللاحق كمخلص لبني إسرائيل. وتضاد القصة بين دور المخلص الذي يؤديه موسى وصورة بني إسرائيل كمتذمرين معترضين عاجزين وهو ما يجعل دور هذين المشهدين قطبين تأويليين لقصتي الخروج والبرية الاتيتين. ولا تفوتنا النبوءة الكامنة في استهزاء الفتوة العبراني في المشهد الثاني: «من جعلك رئيساً وقاضياً علينا؟». فهناك دعوة ضمنية للمتقين للتساؤل: من؟ ويلقى السؤال بنا في قصة الخروج ١٨ حيث نجد أن يهوه هو الذي جعل موسى «رئيساً وقاضياً» على بني إسرائيل. كما تقدم لنا بداية قصة موسى كمخلص لبني إسرائيل، وهي قصة تبدأ بمجرد خروج موسى إلى البرية وعند العليقة المحترقة

فوق جبل الرب. وسؤال العبرانيين لموسى يقدم للمتلقين إحدى الموتيقات السائدة المحورية في قصص تذر بنى إسرائيل في البرية: «من أنت؟». إنه ليس مجرد سؤال يوجهه بنو إسرائيل لموسى؛ بل هو أيضاً سؤال يوجهه موسى إلى يهوه عند العليقة المحترقة: «من أنت؟». فالسؤال عن هوية الرب يسيطر على قلب أسفار موسى الخمسة. ووظيفة القصة الجسر لمشهد القتل تنمو وتفتح الباب لمناقشة بين القصص العديدة المستقلة أصلاً والتي ترتبط ببعضها البعض هنا. فتبدأ قصة ميلاد إسرائيل كشعب ودورها كشعب الله المختار وابن الرب البكر ووريثه بدخول موسى إلى البرية، وتستمر في أسفار موسى الخمسة إلى أن يخاطب موسى الشعب في خطب الوداع التي يقوم عليها سفر التثنية. وقصة موسى باعتباره المخلص الثائر تربط هذه السلسلة القصصية بالحكايات التلخيصية التي تدور حول ميلاد موسى وإنقاذه. فهي تقدم لنا أحد أكثر أدوار الأسطورة التوراتية شعبية.

ولدينا قصص عن ميلاد أبناء الرب والمخلصين من النصوص السومرية والأكدية المبكرة في أول قصتين ملحيتين في العالم وهما جلجامش وإنكيو. وهي قصص تظل معنا حتى في العصر الروماني. ولا شك أن قصص ميلاد الاسكندر كانت أكثرها شعبية في العصر الهيليني. وقصة ميلاد موسى تقع في قالب قصة أوديب، وهي بلا شك أكمل حكاية من نوعها. وربما كانت حكاية موسى هي الأقرب إلى حكاية ميلاد سرجون العظيم ملك أكد. وهو أسطورة معروفة في عدد من التنوعات منذ أوائل القرن السادس قبل الميلاد:

«أنا سرجون الملك العظيم، ملك أكد. أمى كانت كاهنة عظيمة. أما أبى فلم أعرفه ... أمى الكاهنة العظيمة حسنت في وولدتني سرراً ووضعتنى في سلة على عجل وأحكمت غطاها وألقت بى إلى النهر فلم يفرقنى. وحملنى النهر إلى أكى السقاء. فانتشلنى أكى السقاء بجاروره، ونشأنى أكى السقاء في كنفه كابن له. وعيننى أكى السقاء بستانياً عنده. وفي أثناء عملى كبستانى، شملتنى عشتار بحبها فتوليت الملك لأربع سنوات»

وكقصص التكوين التي تدور حول إمكانات الدم والروح والحياة والحكمة الأسطورية، فالأساطير التي تدور حول ميلاد ابن الرب أو مخلص شائعة تماماً في العهد القديم وإذا قمصينا طبيعة لاموت العهد القديم، نجد أن هذا النوع من الحكايات يقدم سياقاً غنياً لفهم العالم الفكرى الذى نشأت فيه. وإذا اكتفينا بأشهر هذه

القصص، فإننا نجد نمط هذه القصة في التكوين ١١: ٢٩-٣٠ حيث نعلم أن سارة عاقر. وعلى الرغم من أن الوعد الإلهي لإبراهيم بأن يهبه ذرية بعدد رمال البحر ونجوم السماء يمثل مصدر خط الحبكة، فإن سارة عاقر. وتكتنف موتيفة العقم هذه في الإصحاح ١٨ حيث يبلغ إبراهيم التاسعة والتسعين من عمره. ثم يتخفى في صورة رحالة ويكافئ الزوجين التقيين على كرم ضيافتهما بوعدهما بطفل بعد عودته في الربيع. وتستغل القصة روح المرح التي تكتنف هذه العبارة التي يدلي بها الغريب حيث يضع الراوية تورية تنبؤية في «ضحك»^(٣) سارة. وفي الإصحاح ٢١، نعلم بميلاد الطفل مع بلوغ إبراهيم المئة من عمره: «وافتقد الرب سارة كما قال، وفعل الرب لسارة كما تكلم. فصليت سارة وولدت لإبراهيم ابناً في شيخوخته».

ويلج علينا السؤال: ما الذي يشبه الرب في إسحق ويتجلى فيه حضوره؟ يقدم لنا التكوين ٢١: ٦ ترجمة دقيقة للتلاعب على اسم إسحق: «ضُحِكَ». فتقول سارة: «قد صنع لي الله ضحكاً. كل من يسمع يضحك لي». فالضحك إلهي. إلا أن أبوته الإلهية أشد ما تكون إقناعاً في قصة ميلاد إسحق بسفر يوبيل. ففي الإصحاح ١٤ يتجلى يهوه لإبراهيم في منام يعلنه فيه بأنه سينجب طفلاً. فسفر يوبيل يؤكد على عقم إبراهيم (وليس سارة) وذلك لتأكيد أبوة إسحق الإلهية. وفي سفر يوبيل ١٦ تنتظر سارة الطفل ويتم التركيز على إحصاء الشهور:

«وقلنا لها اسم طفلك إسحق كما دون اسمه في ألواح السماء. وإننا عندما نعود إليها في وقت محدد ستكون قد حملت في ابن ... وفي منتصف الشهر السادس زار السيد سارة وفعل لها كما قال، فولدت طفلاً في الشهر الثالث في منتصف الشهر (أي بعد تسعة أشهر كاملة) في الموعد الذي حدده يهوه بإبراهيم»

ويتبين خلق يهوه الحياة والخصوبة في زوجات الآباء أيضاً في قصة صراع لينة وراحيل في التكوين ٢٩ و٣٠. ففي الإصحاح ٢٩: ٢١ يرغب يعقوب عن لينة (قبيل ولادة لينة لأربعة أبناء ليهوه): «ورأى الرب أن لينة مكروهة ففتح رحمها». وعندما ولدت راوبين تمننت قائلة «الآن يحبنى رجلي». وفي خاتمة القصة (التكوين ٣٠: ٢٢) ينبئنا الراوية قائلاً: «وذكر الله راحيل وسمع لها الله وفتح رحمها فحبلت ...».

(٣) الفعل العبري بمعنى يضحك هو «يَسْخَق»، وهو تلاعب «على اسم العلم وإسحق» (في العبرية

«يَسْخَق».

٥. شمشون كابن للإله ونذير

وهناك عدد آخر من الأبنوار اللاهوتية تنتمي إلى مجاز ابن الرب وتقحم نفسها بقوة وتضفى قدراً كبيراً من التنوع والمرونة على هذه القصص. ومن أهمها دورا النبي المنذور والمسيح. وتتميز إحدى القصص باستغلالها القوى لروح المرح التي ينطوى عليها خط حبكة قصة الميلاد. ففي قصة ميلاد شمشون يسفر القضاة ١٢، يستغل الراوية الحيرة التي تنتاب الإنسان كلما عاشرت الآلهة النساء. وقد سبق أن رأينا هذه الموتيقة الكونية في قصة إبراهيم وسارة في التكوين ١٨: ١٢. فورا ضحك سارة على فكرة «تتعمها» هي وزوجها الشيخ تكمن النبوة الخفية لوعد الزائر الإلهي.

ويتناول إنجيل متى هذه التيمة بصورة موجزة ولكنها جادة بغرض تقديم الزوج يوسف في صورة التقى الذي يوثق به.^(٤) وتقدم كل من حكايتي لوقا عن الحمل في يوحنا ويسوع هذه الموتيقة الكونية. ونجد تنويعات على سؤال سارة على لسان كل من زكريا ومريم: «كيف أعلم هذا لأنني أنا شيخ وامراتي متقدمة في أيامها؟» و«كيف يكون هذا وأنا لست أعرف رجلاً؟». ويزداد الأمر وضوحاً حين يتلقى زكريا اللوم على تساؤله المتشكك للتأكيد على فكرة أنه لا شيء يستحيل على الرب. ويستغل الرد على سؤال مريم كفرصة لتصوير حمل مريم بالروح الإلهية والتأكيد على أن «المولود منك يدعى ابن الله».

وفي قصة شمشون، تسود الروح الهزلية لهذه الموتيقة. فتبدأ قصة ميلاد شمشون بتقديم زوجة منوح بنفس الطريقة التي يتم بها تقديم سارة في التكوين ١١، كامرأة عاقر. «فتراعى ملاك الرب للمرأة وقال لها ها أنت عاقر لم تلدى، ولكنك تحبلين وتلدن ابناً». وملاك الرب هنا يشبه الشخصية المقابلة له في التكوين ١٦ والذي أسمته هاجر «الرب الذي يرى».

ونذكرنا الخطاب الإلهي في التكوين بأنماط القصة التقليدية. فيمكن إدراك النبوة العاطفية الكامنة في «نظرة» ملاك يهوه إلى المرأة. فكل النساء اللاتي «تنتظر» الآلهة اليهن في العهد القديم يحملن. كما يلاحظ التوكيد في خطاب الملاك: فالمستحيل يصبح ممكناً، ومن لا تتجب ولد ابناً. وهذه هي معجزة سارة، وهي معجزة اليصابات ومريم. وهي علامة الإلهة في الدنيا. فكل شيء ممكن بالنسبة للرب، خاصة المستحيل.

وفي الإصحاح الأول من قصة شمشون، ينمو هذا النوع من الهزل ليسود كل

(٤) انظر متى ١: ١٨-١٩ وقارنه بلوقا ١: ١٨-٢٣.

القصاص المتعلق بشمشون كاهن للإله. وشمشون عملاق كفيhre من أبناء الإله فى التكوين ٦. ويحظى شمشون بقوة إلهية. والقصة عبارة عن مغامرة هزلية لهذه الشخصية الفلكورية تقوم على التسلية الناتجة عن جهل الزوج بالتدخل الإلهي.

وبعد زيارة ملاك يهوه لزوجته منوح «دخلت المرأة تكلمت رجلها قائلة جاء الى رجل الله ومنظره كمنظر ملاك الله مرهب جداً. ولم أسأله من أين هو ولا هو أخبرني عن اسمه. وقال لي ها أنت تحبلين وتلدِين ابناً...» (القضاة ١٣: ٦-٧). ولابد من تخيل المشهد درامياً. ففي تأويل زوجة منوح هنا تروى السرد السابق بضمير الغائب عن لقائها بالزائر الإلهي. وفي الوقت نفسه فإن تأويلها نفسه يضع اللقاء نفسه فى ضوء منظورها الخاصة: «لم أسأله من أين هو ولا هو أخبرني عن اسمه». ويسردها بهذه الصورة تنأى القصة بنفسها بينما يسمع المتلقون عن اللقاء من منظورها البشرى. وتكشف المعانى الضمنية لعبارة «رجل الله» بما يلفها من غموض من خلال شكوكها المتضاربة فى «ملاك الله». وماذا سمع الزوج؟ رجلاً ظنت زوجته أنه «كمنظر ملاك الله» زارها، ونتيجة لهذا اللقاء حملت فى طفل. ولا يحصى منور من الاتهام بالتواطؤ إلا وجود المتلقين فى المشهد.

والقصة من الناحية اللاهوتية ليست دينية. فهي تتلاعب بصورة خطيرة بفهم الناس ويتصوراتهم عن الإله. وصف المرأة لزارها بأنه «ملاك ومرهب» هل هو إضافة إلى القصة أم هو تعليقها كامرأة؟ وهل يختلف تأويلنا لو كان هذا أو ذاك؟ وهل يشير راويتنا ضمناً إلى أن الفارق بين التواطؤ والمباركة الإلهية هو التأويل؟

تركز القصة على هذا المنظور فى المشهد التالى حيث يصلى منوح ليهوه أن يبعث إليه «رجل الله» مرة أخرى. ويتم تقديم غياب منوح كدليل على أن حمل زوجته كان إلهياً بالفعل: «فجاء ملاك الله أيضاً إلى المرأة وهى جالسة فى الحقل ومنور رجلها ليس معها». ومرة أخرى يتم تصوير المرأة كامرأة سانحة: «فأسرعت المرأة وركضت وأخبرت رجلها». وما تخبر زوجها به له أهميته: «هو ذا قد تراخى لى الرجل الذى جاء الى ذلك اليوم». فيتبع الزوج امرأته لمقابلة الرجل. ومنور الذى لا يفسر أى شئ فى هذه القصة يتخير كلماته الآن بعناية: «أنت الرجل الذى تكلم مع المرأة؟». فيمنعه أدبه من أن يشير إليها بأنها زوجته! ويحدد هذا الألب والوضوح الثيرة فيما يلى. فحين يقر الرجل بأنه هو، يتخلى منور عن كل العناصر غير الضرورية فى مطالبته بالتعهدات: «عند مجئ كلامك ماذا يكون حكم الصبى ومعاملته؟».

ويقدم المشهد التالى الموتيفة الشهيرة الخاصة بمحاولة معرفة اسم للإله. وتحمل

كلمات منوح التي تعد هي نفسها إجابة ضمنية على تساؤلاته تلميحات أدبية تتعلق بالصبي. فيقدم لنا التأديب في التعبير في عبارة «الكلام مع المرأة» المعنى الكامن في «الكلمة» التي ستتحول إلى لحم ودم في الطفل شمشون. ويتخذ هذه الموتيفة التي ترجع صدى كلمة «كن» في التكوين ١: ٢ ليستعان بها في إنجيل يوحنا ١: ١٤ حيث تطبق في سياق مشابه على يسوع. وأسرة شمشون معروفة لقراء يوحنا بالطبع؛ فهو أحد أبناء الرب. وهذا السؤال عن أسرة الصبي وبالتالي عن مصيره هو سؤال له أهميته في حبكة القصة الأكبر. فهو يؤدي إلى تكرار الملاك لشروط المنذور. فعلى الانصياع لها يتوقف مصير شمشون.

هذان فارقان دقيقان مختلفان في افتتاحية القصة. فإشراك الإله في الحكمة يفتح القصة أمام موتيفات التراث الأكبر عن أبناء الرب. وهناك أيضاً المنظور الهزلي للمؤلف الضمني. وهو ما يبدو واضحاً مرة أخرى عندما يعطي ملاك الرب للمرأة تعليمات تتعلق بدور شمشون كمنذور «من رحم أمه»: «خمراً ومسكرًا لا تشرب وكل نجس لا تأكل. لأنك حبلى وستضعين صبياً. فلا توضع على رأسه شفرة؛ لأن الطفل سيكون منذوراً للرب من رحم أمه». وهناك الكثير في هذه الخطبة الإلهية مما يسمح للقصة بالتلاعب بالغو. فمعنى التعليمات الموجهة للمرأة يبدو وكأن عليها أن تتصرف كمنذورة بدلاً من ابنة. فيكون نذيراً حتى قبل أن يولد: «من رحم أمه»^(٥) والنمط التقليدي في موتيفات قصتنا هو وحده الذي يمكن أن يجمع بين التكليف الخاص بالشفرة وحمل المرأة. ولكن نظراً لأن هذه العناصر التراثية ترد معاً هنا، فإن جامع النص لا يتردد في الاستعانة بتضادها لأغراض هزلية.

وعندما تنبئ المرأة زوجها في الفقرة ٧ بأن «رجل الله» أخبرها بأنها حبلى وستلد صبياً، ومرة أخرى عندما يكرر الملاك التعليمات الخاصة بالمنذور على منوح، يتم إعطاء تنوع في التعليمات. فشمشون باعتباره نقمة على الفلسطينيين يملأ الدور البطولي للمخلص كما فعل كل من شاول ودأود من قبله، في حين أنه شيء مختلف تماماً عما قد يفهمه المرء باعتباره نذيراً. فهذا الرجل ليس صموئيل أو يوحنا المعمدان؛ فالقصة تبني موتيفة شعر شمشون المسحور في سياق هذا التضاد مع ما هو متوقع. والتركيز

(٥) هذه القراءة تؤكدنا تروية الحكاية في قصة حمل الياصابات بإنجيل لوقا ١: ١٤-١٥ حيث نجد موتيفة قصة شمشون هذه وقد وردت كنبوة الملاك بأن يوحنا (ويوصف بأنه منذور) ستملاه الروح القدس «من رحم أمه». وتحقق هذه النبوة درامياً في التعليق الرابع لأول حركة للصبي حين تدفب الياصابات لزيارة مريم في أثناء حملها في إنجيل لوقا ١: ٤١.

على هذه الموتيقة ينشأ بنا عن التجسبي وتدفعنا للتركيز على الموتيقة السائدة المحورية لقصة شمشون، ألا وهي شعره. فعلى الرغم مما تتضمنه قصة شمشون من هزل، فإن موضوعها مأساوي. فهو منثور من رحم أمه وحتى موته. وليس له أن يقص شعره! فشعره هو نقطة ضعفه. ولا سيول سيجاتيل البطيخات الخاصة بالشفرة بالطبع؛ فهي الوحيدة الإنهية الوحيدة التي يتوقف عليها شمشون في القصة على الانصياع لها أو عصيانها. فشعره المسحور الذي هو بمثابة أسلحة النفسى لا يعتبره نذيراً هو الذي يجعل له نصيباً من الروح الإنهية. وهذا هو ما نحن قهقه. ودالة النذير لا تختلف عنها في حالة يوحنا في إنجيل لوقا. فهو مفعم بالروح النذير منذ أن كان في رحم أمه. وكذلك في سفر القضاة؛ فتوة شمشون من دلالة الروح الإنهية.

وفي الإصحاح ١٤، وفي كرم تمنة، يهاجم أحد اليهود شمشون: «فحل عليه روح الرب فشقه كشق الجدى وليس فيه قوة» (سفر القضاة ١٤: ١٩). الضرورى بالطبع أن نقبل تظاهر المؤلف الضمنى بالتشجاعة لشمس يمسح يمسح سق الجدى إلى نصفين. والواضح هو أن روح يهوه تكمن وراء قوة شمشون البطولية. ومرة أخرى عندما ينتزع الفلسطينيون الإجابة على لغز شمشون فيمنعهم منطلقاً من الموت والنسل بتهديد زوجته حل عليه روح الرب فنزل إلى أشقلون وقتل منهم ثلاثين رجلاً». وترب هذه الموتيقة المثيرة مرة أخرى في الإصحاح ١٥ حيث نجد روح الرب يهوه حلت عليه في معركة أخرى مع الفلسطينين فيقتل ألفاً منهم بعظمة ذك عمارة. وفي ضللك القصة في الإصحاح ١٦، تجتمع موتيفات النذير وقوة شمشون من خلال روح يهوه وشعره الذي لا يقص كلها معاً.

ومفهوم القصة عن شمشون أن روح النذير شمشون أساية ومسح. فشمشون ليس نذيراً زاهداً، بل هو عاشق للنساء ومقاتل. ومن بين كرم تمنة العهد القديم التي تضم شخصية نذير، نجد أن يوحنا المعمدان بإنجيل لوقا هو أشهر من لعب هذا الدور ولو أن لوقا لا يطلق اللقب نفسه على يوحنا. ويظهر أن مفهوم هذه القصص لا تتم عن فهم حقيقى لكنه النذير في التاريخ مع أنها تشير إليه بصورة واضحة. فقد ورد في سفر العدد أن قسم النذير كان نذراً يمكن أن يغيره الرجال والنساء على السواء أو وعداً يبذله المرء بأن ينسحب من الحياة لفترة زمنية محددة. وكانت علامة هذا الانفصال عن المجتمع العادى هي ألا يقص المرء شعره ولا يشرب الخمر. ومع ذلك فإن الإشارات إلى المنذرين في قصص العهد القديم مليئة بشطحات الخيال ولا تشير إلى أى واقع اجتماعى. بل إن هناك قصة لا تنحصر إلى النذير كزاهد. ففي إنجيل متى ٢:

٢٣ تستخدم الموتيفة كفكامة. فعندما تعود عائلة يسوع من مصر تستقر ببلدة الناصرة بناء على «النبوة» التي تقول إنه سيدعى ناصرياً. وإذا نحينا جانباً حقيقة عدم وجود نبوة كهذه، فإن قصص العهد القديم الأخرى لا تختلف كثيراً عن تلك في تناولها لدور النذير. ويبدو أن هذا الدور لم يُعرف إلا من الأدب، وهو ما يبدو في أوضح صوره في قصة صموئيل حيث يؤدي الشاب صموئيل دور النذير. وكما في قصة شمشون، ينذر الأبوان الطفل صموئيل للرب. فيشب صموئيل في الهيكل حيث ينتظر نداء يهوه كما انتظر يوحنا في الصحراء. وكما يتمتع يوحنا المعمدان عن الخمر والجعة لأن الروح القدس تملأه «من رحم أمه»، فإن والدته صموئيل أيضاً (صموئيل الأول ١: ١٥) هي التي تصرح للكهان إيليا بأنها لم تقرب الخمر والجعة، وبالتالي فهي ليست مخمورة، بل تملأها الروح (التوراة الضمنية تنتمي إلى النص) فحملت في طفل! وموتيفة النذير ليست إشارة إلى الواقع الاجتماعي لفلسطين القديمة بقدر ما هي إحدى موتيفات المخلص العديدة في العهد القديم والتي تربط بموتيفة ابن الرب ارتباطاً وثيقاً.

٦. الأنماط الكلاسيكية للحكاية: موسى وصموئيل ويوحنا ويسوع

إن استخدام موتيفة ابن الرب في قصص العهد القديم وأناشيده أكبر كثيراً مما يمكن مناقشته. كما أن هناك من تنويعاتها التي تصور حضور الإله وتأثيره على العالم ما هو أكثر كثيراً من هذه الشخصية الأسطورية. ولكن نظراً لاتساع نطاق هذه القصص فمن الأجدى أن نركز على الأغراض التي تخدمها القصص. وفي هذا القسم، سنتناول أربع قصص ميلاد معجز. وهي في مجموعها تصور الموتيفات الأساسية للأسطورة، وتصور حضور الرب مجازياً في دور يتسم بالإيجابية والضرورة في أن.

(١) الخروج ٢-١. على خلاف معظم القصص التي تناولناها، فإن حكاية موسى في أسفاره الخمسة لا تقسح مجالاً لدور ابن الرب لصالح شخصية موسى الإنسانية. فلا يتحول موسى إلى إله لبني إسرائيل إلا بصورة مختصرة للغاية في إحدى التنويعات العديدة لهذه القصة والتي ترد في أسفار الخروج والعدد والتثنية. ولا يرتبط هذا المجاز عن الإله بموسى إلا مرة واحدة في تعليل بلاغي لدور النبي. فيتم تصوير موسى كشخص عاجز عن الكلام بصورة لائقة، يبلغه يهوه أن موسى سيكون رب هارون وأن هارون سيكون نبي موسى (الخروج ٤: ١٦). ويؤدي موسى مجموعة كاملة من الأنوار، فهو نبي وقاضٍ ومخلص. إلا أن تيمة حبكة موسى كإله لهارون لا ترد إلا في قصة العجل الذهبي التي وردت

بمسفر الخروج ٢٢. وقد جُمعت القصة من ثلاثة ربود أفعال مستقلة تماماً ومتباينة العجل الذهبي. ففي الخروج ٣٢: ١-١٤، يغضب يهوه لصنع العجل الذهبي ويقرر إفناء الشعب. فيأخذ موسى على عاتقه مهمة تهدئة غضب يهوه. وتنتهي الحلقة بتعليق الراوية: «فندم الرب على الشر الذي قال إنه يفعله بشعبه». ويأتي الجزء الثاني من هذه القصة بعد ذلك مباشرة (٣٢: ١٥-٢٩). وهنا نجد أن موسى هو الذي يؤدي دور الغاضب، فيظهر غضبه بدلاً من غضب يهوه، حيث ينطق بكلمات اللعن ليقتل بها من لا يسلكون طريق يهوه. وفي الجزء الثالث من القصة، يصعد موسى إلى يهوه فوق الجبل على أمل العودة بتكفير لخطيئة الشعب. والسبب في استخدام كلمة «تكفير» يثير الحيرة لأول وهلة. ويمكن إيضاحها إذا انتبهنا لما يفعله موسى. ففي بداية حديثه إلى يهوه يبلغه موسى بما فعل الشعب ويطلب منه أن «يغفر» لهم. إلا أن موسى يتخذ لنفسه دور المخلص الذي يكفر عن خطيئة الشعب: «والأ فامحني من كتابك الذي كتبت». فيرفض يهوه أن يتخذ موسى دور المنقذ. ويستشهد يهوه بأول مبادئ العدالة ويقول إن من أخطأوا في حقه هم الذين سيمحون. وهكذا تنتهي التنويعات الثلاثة بأن يرسل يهوه بلاء على شعبه.

وعلى الرغم من عدم تردد مسفر الخروج في معالجته لشخصية موسى في دور إلهي فهناك ما يبرر القول بأن دور ابن الرب لا يسند إلى موسى وليس له وجود في حكاية ميلاده، ويلعب يهوه هذا الدور في التراث القصصى لأسفار موسى الخمسة ككل، بينما يسند إلى موسى دور نبيه. ويلاحظ أن أوثق اندماج لمجاز ابن الرب مع دلالاته التي تعبر عن الحضور الإلهي في العالم نجده في يهوه في أسفار موسى الخمسة. وجوهر معنى يهوه في سفر الخروج ودلالاته داخل القصص المعنية يمثل تجلي الرب لبني إسرائيل ومن أجلهم. وكما رأينا في الخروج ٢: ١٢، حين يسأل موسى إله العليقة المحترقة عن هويته، يجيب الإله بقورية لاسم يهوه: إلهي عماك (أنا معك). ويهوه هو الحضور الإلهي بالنسبة لموسى ولبنى إسرائيل. وهذه التفرقة بين الرب ويهوه ثابتة في هذه القصص. فيهوه هو اسم الرب وهو حضوره على الأرض، وليس الرب نفسه. وكان يهوه من منظور العهد القديم هو الوسيلة التي عرفت بها إسرائيل القديمة الرب. وفي ختام أسفار موسى الخمسة وفي ختام حياة موسى حيث ينظر موسى إلى حياته الماضية ويلخصها في التشيد الذي يطالعه في التثنية ٣٢ يرد يهوه في صورة «ملاك» أو ابن الرب، أي كممثل للإله لبني إسرائيل.

وربما كان الأهم في تطور حبكة قصة موسى هو أن إسرائيل كشعب تتخذ مجاز الابن الإلهي. فإسرائيل هو ابن يهوه «البكر» (الخروج ٤: ٢٢-٢٣)، والصراع المميت بين يهوه والفرعون والذي يميز حبكة قصتي البلاء والمعجزة هو صراع حول الابن البكر ليهوه والفرعون. ومن الناحية اللاهوتية، يعد دور إسرائيل كابن الرب هو الوسيلة الأولى التي يتحقق من خلالها حلول الرب في الدنيا.

وعلى الرغم من أن موتيفة ابن الرب لا تستخدم، فإن سلسلة قصص ميلاد المخلص التي تفتتح قصة موسى تدرج الإصحاحين الأولين من سفر الخروج في نفس السياق الفكري والأدبي الذي تنتمي إليه سائر قصص ميلاد ابن الرب. والقصة نفسها محكمة البناء وتقليدية تماماً. وقد سبق أن أشرنا إلى وجود أمثلة مشابهة لها في أدب الشرق الأدنى القديم وفي الأدب الهيليني. وترد قصة الميلاد في سياق استعباد بني إسرائيل. وفاق بنو إسرائيل المصريين عدداً (الخروج ١: ٩). ولواجهة الخطر الذي أصبحوا يشكلونه على المصريين، يقول الفرعون «هلم نحتال لهم لنلا ينموا». وموتيفة الاحتيال هذه تضع الفرعون في دور هزلي لرجل يفتقر إلى الحيلة. لذا فإن فكل ما يفعله يؤدي إلى تزايد عدد بني إسرائيل. فيستعبدهم. ولكنهم كلما زاد استعبادهم زانوا عدداً. فيأمر الفرعون القابليتين بقتل كل ذكر تلده العبرانيات. إلا أن القابليتين «خافتا الله»، مما يؤدي إلى تزايد عدد بني إسرائيل. وفي النهاية يقدم الفرعون على محاولته الثالثة: «كل ابن يولد تطرحونه في النهر». ولكن تكتب النجاة لموسى، وهو ما يؤدي إلى ازدياد خوف الفرعون من هروب بني إسرائيل من البلاد. وعندما يولد موسى، تخفيه أمه في سلة تلقى بها إلى النيل. فتعثر عليه ابنة الفرعون وتتخذه ولداً. والقصة لا تنتهي هنا، بل تمتد في مشهدين آخرين. فبعد أن يكبر موسى ويقتل المصري الذي كان يضرب عبرانياً، يسعى الفرعون لقتل موسى ويدفعه إلى الفرار من مصر. ومن بين تنويعات القصص التي ترد بعد ذلك والتي يأمر فيها يهوه موسى بالعودة إلى مصر لمواجهة الفرعون في صراع ينتهي بموت ابن الفرعون البكر، هناك تنويعة واحدة (الخروج ٤: ١٩) يقول فيها يهوه لموسى: «مات جميع القوم الذين كانوا يطلبون نفسك». فيعود موسى ليظهر حضور يهوه في مصر.

(ب) متى ١-٢. في الإصحاح الأول من إنجيل متى نجد قصة مزدوجة عن يسوع.

فيقدم هذا الإنجيل قصة ميلاد ابن الإله تعقبها تنويعاً على هذا النوع من الحكايات. وتبدأ قصة الميلاد المعجز بإيضاح أن أم الطفل كانت مخطوبة وتستعد للزواج. ولكن «قبل أن يجتمعا وجدت حبلى من الروح القدس». وحين يفسر «مالك الرب» ليوسف سبب حمل عروسه يوصيه قائلاً: «وتدعو اسمه يسوع، لأنه يخلص شعبه من خطاياهم».^(١) ولدينا هنا تنويعاً تضاد على قصة موسى. ويستشهد متى بالصيغة اليونانية من أشعيا ٧: ١٤ كما لو كان إعلان ميلاد الطفل في زمن المستقبل مما يجعله يبدو كنبوءة. ويتأكد موتيف الميلاد المعجز التي تنتمي إلى هذا النوع القصصي باختيار كلمة «العذراء»: «العذراء تحبل وتلد ابناً ويدعون اسمه عمانوئيل الذي تفسيره الله معنا». ويخوض متى في تفسير ومناقشة معقدة للتراث. وترجمته لكلمة عمانوئيل لتلقيه بالإشارة إلى تأويل قول يهوه في سفر الخروج ٢: ١٢ «إني أكون معك»، يربط متى الخروج بالفقرة التي وردت بسفر أشعيا، ثم يربطهما معاً بتأويله لتسمية يسوع بأنه من يخلص شعبه من خطاياهم. ويور يسوع في هذا الإنجيل هو دور عمانوئيل الذي لا يعنى الله معنا وحسب، بل يمثل الرب على طريقة موسى ويشوع من قبله كـمخلص للشعب لا من مصر ولا من الكنعانيين، بل من خطاياهم في هذه المرة. وينتهي المشهد بزيادة التأكيد على أن الرب هو الذي عاشر الفتاة: «ولم يعرفها (يوسف) حتى ولدت ابنها».

ويقدم استمرار قصة الميلاد في الإصحاح الثاني من إنجيل متى تنويعاً موضوعية على قصة موسى المخلص. وفي سياق قصة الحكماء الثلاثة الذين يفدون لتحية ملك جديد يلعب الملك الشيخ هيرودس دور فرعون موسى ويأمر بقتل كل المواليد من الذكور. ويعد تلقيه تحذيراً في منام، يفر يوسف بالطفل وأمه إلى مصر. ويعد وفاة هيرودس، يرى يوسف مناماً آخر بأنهم يستطيعون العودة لأن - وهنا لدينا اقتباس شبه حرفي من قصة موسى - «مات الذين كانوا يطلبون نفس الصبى». ولا شك أن متى على وعى تام بقصص «أبناء الرب» في العهد القديم، ولكنه لا يقدم تأويلاً جديداً لها. ومن الواضح أن متى يعرف موسى ويشترك معه في كثير من التراث، ولكنه لا يشير إلى ذلك باعتباره جزءاً إلى ماضى القصة، ولا يقدم تضاداً بين موسى الماضى ويسوع المستقبل. بل يلعب موسى ويسوع نفس الدورين المجازيين. فيعطيان صورتين أدبيتين للخلاص الإلهي. وتركيز قصة متى على يسوع كجزء من ماضى المؤلف

لا يزيد عن تركيز قصة الخروج على موسى كجزء من ماضيه. ويقدم كلامها قصصاً ذا باعث لاهوتي مستعنيين في ذلك ببنية قصة ميلاد مشتركة وبموتيفة عمانوئيل لاستحضار المفهوم التراثي للحلول الإلهي.

(ج) صموئيل الأول ١-٢. تبدأ قصة ميلاد صموئيل بموتيفة معروفة أيضاً في صراع قصة يعقوب بين ليئة وراحيل. فكانت لالقانة زوجتان، إحداهما فتنة ولها العديد من الأطفال، والأخرى حنة وكانت عاقراً. وكما أحب يعقوب راحيل العاقر، فقد أحب القانة حنة. وتبدأ القصة بصراع حنة الداخلي. فحسرتها تغيظها وتهينها، وزوجها محبط لأن حبه لا يكفيها. فتبكي بحرقة وتدعو يهوه في العيد السنوي بهيكل شيلوة. وكانت في دعائها الصامت تحرك شفقتها دون أن يصدر عنهما صوت؛ فظننها عالى الكامن مخمورة، فيعنفها ويأمرها بأن تنزع الخمر عنها. فتجيبه قائلة: «لم أشرب خمرأً ولا مسكراً»، بل تبكي من شدة الكرب. فيتمنى عالى أن يستجاب دعاؤها، وتعود إلى دارها حيث عاشرها زوجها «والرب ذكرها». فحبلت حنة في طفل. ويعد فطامه تنذره للهيكول ويكبر الطفل به.

والقصة تناسب قصص الميلاد المعجز التي سبق أن رأيناها. ومعجم كلمات القصة نفسه يناسب هذا السياق: حزن «الروح» وامتاعها الذي يشبه النذير عن الخمر والمسكرات وحملها نتيجة لتذكر يهوه لها ونذر الطفل للإله، كلها تميز القصة بكل قوة. ويتأكد القصة على فضيلة الأبوين وتدين الزوجة العاقر، فإنها تدخل ضمن قصص مكافأة الفضيلة. وتبدو قيمة التدين في أقوى صورها في عودة الزوجة إلى الهيكل وقرارها برد ابنها ليهوه.

وبعيداً عن تفاصيل الميلاد، فإن نشيد الخصوبة الأسطوري الذي تنشده حنة حين تنذر طفلها للهيكول يلخص ميلاد الطفل ويفسره كقصة من قصص المسيح. فتقدم القصة نيمة مسيح يهوه باعتبارها الموتيفة السائدة في سفر صموئيل. وفي هذه الإصحاحات الافتتاحية تبدأ سلسلة قصصية تؤدي من صموئيل إلى شاؤول إلى داود. وترتكز على اصطفاء داود كمسيح يهوه. وهو المسيح الذي سينفذ مشيئة يهوه في بني إسرائيل. وهو أيضاً شخصية أسطورية تخوض حروب يهوه وتفرض سلطانه على الكون. ولهذا الغرض ينشد نشيد حنة مردداً أصداء المزمور ١٣٢ المسماني. وإعادة تأويل حنة للمزمور ١٣٢ ليلائم سياق قصتها عن العقم الطبيعي والخصوبة المهداة من الرب يدعم

احتفاء النشيد بالقدرة المسيانية. وتيمة الخلاص وإطعام الجوعى والانتقام من الأغنياء وإثراء الفقراء وكل هذه المدائح الدينية هي من تيمات المزامير وتشير إلى المسيح. ويعد الثناء على قدرة يهوه الكونية التي تتجلى في شخصية داود أمراً محورياً من الناحية اللاهوتية. ويبدأ نشيد حنة باحتفال بفرحتها بخصوبتها وينتهي بالاحتفال الملكي بالقدرة والخلاص في ثورة داود. وتعيد حنة صياغة الصورة الأدبية العاطفية للمزمور ١٣٢ حيث يقول يهوه: «أنبت قرناً لداود. رُتبتُ سراجاً لمسيحي. أعداه ألبس خزيًا وعليه يزهر إكليله». فيبدأ نشيد حنة بقولها: «فَرِحَ قلبي بالرب. ارتفع قرني بالرب» (كذا). وهنا تدعى حنة هذه القدرة بالنبابة عن ابنها. وقصة صموئيل هي التي تؤدي إلى ثورة داود كصورة مجازية للقدرة الإلهية. «الرب يدين أقاصي الأرض ويعطى عزاً لملكه ويرفع قرن مسيحه».

(د) لوقا ١-٢. تعد القصة المزدوجة للميلاد المعجز لكل من يوحنا ويسوع والتي يرويها إنجيل لوقا أشد صور هذا النوع من القصص تعقيداً في العهد القيم. والقصة المحورية نجدها في الإصحاح الأول وتقوم على مولد يوحنا وانتظار ميلاد يسوع. وتليها ثلاث قصص تتصل بها وتتناول ميلاد يسوع ونذره في الهيكل وقيامه بالوعظ فيه وهو صبي. وما يهمننا في هذا المقام هو القصتان الأوليان.

تبدأ القصة بمشهد ينتمي إلى جانب التراث ضمن نظيراتها من قصص ميلاد إسحق وصموئيل. ولدينا الكاهن زكريا وزوجته إليصابات، وكانا تقيين وحياتهما التوراة. إلا أنهما لم ينجبا؛ فكانت إليصابات عاقراً، وكان كلاهما قد بلغا من العمر أرذله. وذات يوم، يزور أحد الملائكة زكريا في الهيكل، فيفزع زكريا ويتلبسه الهلع. فيهدئ الملك من روعه وينبئه بأن دعاه قد استجيب وأن امرأته ستنجب طفلاً اسمه يوحنا، وهو اسم رمزي كما في كل قصصنا هذه التي ترد فيها موتيفة تسمية الطفل. فهو «هبة الرب». ويتأكد أن تسمية الطفل تقدم يوحنا كابن للإله كما في التراث من الأحكام والنبوة التي تلى ذلك. فيحرم على الطفل شرب الخمر والمسكرات - أي أنه سيقوم بدور النذير - وستملأه الروح الإلهية منذ وجوده في رحم أمه. وستتلبسه روح إيليا ويهيئ شعباً مستعداً، وهو تنبؤ بمشاهد الإصحاح الثالث حيث يسند إلى يوحنا نور نبى يدعو إلى التوبة. ثم يردد زكريا دهشة سارة قائلاً: «كيف أعلم هذا لأنى أنا شيخ وامرأتى متقدمة فى أيامها؟». وفي حيلة تنتمى إلى الحكاية الشعبية الكلاسيكية

لتأخير الحكمة بامتحان، لا يسمع الملك إلا الشك فيجب عليه قائلاً: «أنا جبرائيل الواقف قدام الله» ثم يعاقب زكريا بإلزامه الصمت إلى اليوم الذي يتحقق فيه ما قال الملك. ولعجز زكريا عن الكلام وعن إطلاع أحد على رؤياه وظيفة في الحبكة، وزكريا وجسمه القصة يدركان ذلك ولكن لا أحد غيرهم يعلم. والغرض من ذلك هو تأكيد الأعجوبة الأكبر والتي يتم التعبير عنها من خلال إدراك إلیاصابات أن الطفل طفل الرب.

والسطور التالية مفعمة بقرآن ابن الإله: «وبعد تلك الأيام حبلت إلیاصابات امرأتها وأخفت نفسها خمسة أشهر قائلة هكذا قد فعل بي الرب في الأيام التي فيها نظر إلى لينزع عاري بين الناس». وتكتمل هذه الموثقة الخاصة بإدراك إلیاصابات أن طفلها ابن الرب بميلاد الطفل. ولا يزال زكريا عاجزاً عن الكلام ولم يعرف أحد شيئاً عن رؤياه. ولكن حين تُسأل إلیاصابات عن اسم الطفل تسميه يوحنا، أي «هبة الرب». وعندما يصدق زكريا على ذلك بكتابة اسم يوحنا على لوح، تتأكد ثانية نبوءات الملك ويعود النطق لزكريا.

النبوءة الأولى نفس المكانة في التراث. فببلوغ إلیاصابات شهرها السادس، يزداد نفس الملك جبرائيل ابنة عمها بالناصرية، واسمها مريم وهي عذراء مخطوبة تستعد للزواج. فيأتيها الملك ويقول لها: «الرب معك، مباركة أنت في النساء». فلم تدرك الفتاة شيئاً مما قال وظننت أن هذه تحية قديمة. فيفسر الملك ما قصده بقوله إن الطفل ابن للإله ومسيح: «لا تخافي يا مريم لأنك قد وجدت نعمة عند الله. وما أنت ستحبلين وتلدن ابناً وتسمينه يسوع»^(٧) وكيهوه في سفر التثنية ٣٢ يدعى الطفل «ابن العلي» و «يعطيه الرب الإله كرسي داود أبيه». ومرة أخرى يستعصى الأمر على فهم الفتاة: «كيف يكون هذا وأنا لست أعرف رجلاً». وهنا يبلغ الملك رسالته للمرة الثالثة بوضوح لا لبس فيه: «الروح القدس يحل عليك وقوة العلي تظلك، فلذلك أيضاً القديس المولود منك يدعى ابن الله». وينتهي المشهد بتقديم جبرائيل دليلاً على أن المستحيل ممكن بالنسبة للرب. فابنة عمها العاقر في شهرها السادس؛ وهو ما يدعو مريم إلى المشهد التالي من القصة حيث تزور إلیاصابات. وما أن تسمع إلیاصابات تحية مريم حتى يقفز الطفل في بطنها و «امتلات أليصابات من الروح القدس». واستخدام نفس العبارات التي وردت في وصف حمل مريم أمر له أهميته. فهو تحقيق لنبوءة الملك لزكريا بأن الطفل ستملاه الروح القدس منذ وجوده في رحم أمه. ومرة أخرى ودون أن تعلم شيئاً من زكريا أو مريم، تدرك إلیاصابات أن مريم حبلت وتلد هوية الطفل الذي

(٧) واسم يسوع هنا أيضاً هو اسم رمزي يعني «المخلص».

فى بطنها هى. وهنا تنشئ مريم نشيدها. وفى المشهد التالى حيث يسترد زكريا النطق لى ميلاد يوحنا، ينشد مقطعاً الأخر. والنشيدان معاً يمثلان صياغة أخرى للتيمة المحورية فى نشيد حنة. فيفسران نشيدها فى إطار التيمة التراثية للاستجابة المسيانية للفقراء ويجعلانه محور قصة ميلاد يسوع.

والمشهد الشهير فى سفر لوقا لميلاد يسوع يرد فى الإصحاح الثانى. وهو شديد التأثير من الناحية الدرامية. فيدعو هاتف يوسف وأسرتة إلى بيت لحم لإضفاء صفة خليفة داود على ابن الرب. وهناك تضع مريم حملها فى حظيرة لعدم توافر غرفة للأسرة فى النزل. ويرد هذا الوصف بمنتهى البساطة ويدون أية موتيفة اعتراض أو استنكار من أهالى بيت لحم الطيبين. وغرض لوقا هنا هو الاحتفاء الورع بالفقر؛ فهذا المسيح سيحقق مقولة لوقا ٦: ٢٠: «طوباكم أيها المساكين لأن لكم ملكوت الله». ويعلن أحد الملائكة ميلاد مخلص فى مدينة داود. وهو مسيح ورب. «ويظهر بفترة مع الملاك جمهور من الجند السماوى مسبحين الله وقائلين المجد لله فى الأعالي وعلى الأرض السلام وبالناس المسرة». ثم يصبح هؤلاء الرعاة الفقراء أول شهود لوقا.^(٨)

(٨) تيمة شاهد العيان من التيمات المهمة فى السرد القصصى بإنجيل لوقا وفتتح به إنجيله.

الفصل الرابع عشر

العالم اللاهوتي للعهد القديم

٣: إسرائيل كابن الإله

١. الحضور الإلهي وابن الإله

تظهر موتيفة ابن الرب في العديد من أساطير العهد القديم وحكاياته في صورة نوع من الحكايات شاع في الشرق الأدنى القديم عن «ميلاد ابن الإله» أو مولد مخلص كما في قصة موسى. إلا أن هذه الموتيفة تستخدم في كل مكان في تقديم بطل هذه القصص في صورة من يجعل الرب حاضراً بالنسبة لبني إسرائيل. ويكشف حضور الرب عن نطاق واسع من الفكر اللاهوتي. والبطل أبعد ما يكون عن الخير. فقايبين قاتل. وفي بعض القصص، نجد أن الحضور الإلهي لا يعبر إلا عن القوة البطولية الخارقة كما في قصة شمشون أو دور جلامش كابن إلهة. وموتيفة لاهوتية تعكس الحضور الإلهي، فلا دور أكثر محورية في العهد القديم من الدور الذي يسند ليهوه في نشيد موسى الذي ينشده فوق جبل نيبو بسفر التثنية ٣٢: ٨. فالقصيدة تصور مفهوم الرب الأعلى الذي يتكرر في سفر دانيال (٤: ٢٢، ٢٩ مثلاً). فهو يخلق العالم ويعطي ملكاً لمن يشاء. وفي نشيد موسى، يفرق الإله الأعلى الأمم بين أبنائه. ويهوه باعتباره أحد أبناء الإله هو الذي يعطي بني إسرائيل إرثاً له. ويؤدي يهوه نفسه دور ابن الإله هنا، بل إنه يشرح لموسى هذا الدور في سفر الخروج ٣: ١٢ حيث يلتقي بابنه إسرائيل ليختار بني إسرائيل لنفسه. فالرب لإسرائيل (إليه عماخ). إنه حضور الرب في إسرائيل، وهو الرب بمفهوم بني إسرائيل. وهذا الدور العمانوئيلي هو الذي يسند لكل صورة من صور أبناء الرب في العهد القديم. وتقوم التبادلية الشائعة بين ملائكة الرب وأبناء الرب في أناشيد العهد القديم وقصصه على دلالة ملائكة الإله ورسله فهم يمثلون حضور الرب. فملاك يهوه الذي يرمي إسرائيل في الخروج ٢٣ قد يتخذ أيضاً صورة

عمود من النار كدليل على حضور الرب في خيمة اللقاء. وقد يتشكل في هيئة عمود سحب في رحلة الخروج من مصر ليخفى إسرائيل في هروبيها من المصريين. وقد يكون ملاك الرب سهم البلاء الذي ينفذ مشيئة الرب في إسرائيل.

وتيمة الحضور الإلهي في حياة البشر هي التي تسود في كل قصص ابن الإله. والطبيعة الإشكالية لهذا الحضور الإلهي - سواء بالخير أو بالشر - تكمن تحت سطح أفضل هذه القصص. وتقلب هذه الموثيقة إلى شؤم حقيقي على إسرائيل خاصة في الأثنياء.

ويصدق ذلك بنفس القدر على القصتين الموازيتين في العهد الجديد، سواء قصة يوحنا أو قصة يسوع. ففي إنجيل يوحنا ٧: ٤٠-٤٣، هناك وصف مختصر «للشعب» كتلاميذ وفلاسفة يتساملون عما إذا كان يمكن ليسوع باعتباره المسيح أن يحكم إسرائيل التي ورد ذكرها في نبوءات ميخا (٥: ١-٣): «يضرّبون قاضي إسرائيل بقضيب على خده. أما أنت يا بيت لحم أفراتة وأنت صغيرة أن تكوني بين ألوف يهوذا فمَنك يخرج لي الذي يكون متسلطاً على إسرائيل ومُخارجه منذ القديم منذ أيام الأزل. لذلك يسلمهم اليّ حينما تكون قد وُلدت والدّة ثم ترجع بقية إخوته إلى بني إسرائيل».

وفي قصة ميلاد يسوع بإنجيل متى، يورد السحرة تنويعاً شبيهة على نفس هذه المناقشة، وذلك بعد أن يقتبس متى من قصة ميلاد أشعيا ٧. ومن الواضح أن قصتي الميلاد في إنجيلي متى ولوقا يسهمان بدور كبير في تناول العهد القديم الفلسفي للتداخل بين البشري والإلهي. ولا شك أن متى بتأويله لقصة أشعيا من خلال العدسات الأكثر إيجابية لابن الإلهي الأسطوري في سفر أشعيا ٩ يوافق تماماً على أن هذه الشخصية كامنّة في حاكم إسرائيل في سفر ميخا. ومن ناحية أخرى يؤيد لوقا تناولاً أوسع نطاقاً يشمل السياق اللاهوتي الأكبر.

ومهما كان توجه أي من الإنجيليين فإن مفهومهما عن دلالة هذه السلسلة من الموثقات واضح إلى درجة تدفعنا إلى الشك في أن تكون هذه القصص قد وردت في الإنجيليين كجدل دفاعي عن يسوع كشخصية تاريخية من الماضي كان لها ارتباط خاص وفريد بالجانب الإلهي يختلف عن أي استخدام آخر لهذه التيمات والموثقات في العهد القديم. هذا استنتاج لا تسمح به إلا قراءة تضيئ الطابع التاريخي على العهد الجديد وإلا لتأويل خطأ للنصوص. فقصة الميلاد في إنجيلي متى ولوقا لم تدونا كروايتين تاريخيتين ولم يقصد بهما أن تكونا كذلك. وهما يبدو جلياً في الاختلافات الكبيرة في الحكيتين السرديتين للقصتين، حيث لا تحاول أي منهما أن تثبتنا كيف ولد

يسوع تاريخي. فهاتان القصتان استمرار مكثف لمناقشات العهد القديم، وينبغي فهمهما من منظور هذا التراث الأكبر نفسه.

وعلى الرغم من أن إنجيل مرقس لا يشتمل على قصة ميلاد، فإنه يسهم بدور محوري ومهم في مناقشة العهد القديم لحاج ابن الإله. فتدل العبارة الافتتاحية لإنجيل مرقس على أن هذا هو قصد المؤلف، وهو التيمة المحورية لإنجيله: «بدء إنجيل يسوع المسيح ابن الله». فمرقس يعتبر إنجيله مشاركة في تناول العهد القديم لتيمة الحضور الإلهي. والفقرة التالية نفسها تبرر هذه الافتتاحية القوية باستشهاد من سفر الخروج ٢٣: ٢٠. «ها أنا أرسل أمام وجهك ملاكى الذى يهين طريقك قدامك». وملاك يهوه هذا فى سفر الخروج يشير إلى يهوه باعتباره «الرب مع إسرائيل» أو «إسرائيل» كما ورد فى الخروج ٣: ١٢. ويورد سفر ملاخى الذى هو مجموعة من الأسئلة والأجوبة حول التراث نفس هذه الفقرة من سفر الخروج ٢٢ ويتوسع فيها لجيب عن سؤال هو «أين إله العدل؟». والإجابة التى تطالعنا فى ملاخى ٣: ١-٥ هى تأويل رقيق لمشهدى الخروج. فهى من ناحية تعرف مجازى حضور الرب بأنهما يهوه وملاكه، ومن ناحية أخرى تجعل التناقض أمراً محورياً بالنسبة لتراث من الشوق إلى العدل وإله العدل الذى يعلم الفرع الكامن فى رغبة الإنسان فى بلوغ الكمال:

«ها أنذا أرسل ملاكى فيهيئ الطريق أمامى ويأتى بفتة إلى هيكله السيد الذى تطلبونه وملاك العهد الذى تُسرون به هو ذا يأتى قال رب الجنود. ومن يحتمل يوم مجيئه ومن يثبت عند ظهوره؟ لأنه مثل نار المحص ومثل أشنان القصار. فيجلس محصاً ومنقياً للفضة فينقى بنى لوى ويصفيهم كالذهب والفضة ليكونوا مقربين للرب تقدمه بالبر. فتكون تقدمه يهوذا وأورشليم مرضية للرب»

وفى إirاده لحاجه عن الصفاء الأخلاقى يعتمد ملاخى اعتسداً كبيراً على سخرية تشبه سخرية أشعيا من رغبة الإنسان فى تلبية رغباته فى الإلهى بالمطالبة بحضور الرب.

ويدخل مرقس فى مناقشة كيفية أن يكون الرب مع إسرائيل بنفس الطريقة، فيجمع تجليات الخروج فى تصويره ليسوع ويوحنا. ويكرر يوحنا نور ملاك يهوه. كما أنه يدمج موتيفات أخرى. وكما فى الإصحاحات الافتتاحية لإنجيل لوقا، يتخذ يوحنا فى إنجيل مرقس عدداً من الموتيفات المرتبطة بابن الإله فى قصص الميلاد. فيصور نذيراً فى صورة درامية خيالية. ويظهر يوحنا فى المشهد الافتتاحى من إنجيل مرقس وهو يرتدى

رداء من وير الإبل وقد شُدت عليه منطقة من الجلد، ويأكل جراداً وعسلًا، ويأتى بالخلاص من فضاء الصحراء، ويدعو إسرائيل إلى التوبة ويأتى بالغفران الإلهي. وصوت يوحنا هو صوت أشعيا في وحدته والذي يتلج الصدر في صحراء النفي حيث يورد مرقس على لسانه استشهاداً بأحد أرق أناشيد العهد القديم ويرتكز عليه سفر أشعيا كله.^(١) ويشفى مرقس بنية درامية على نشيد أشعيا بتصويره ليوحنا: «صوت صاخر في البرية، أعدوا طريق الرب، اصنعوا سبله مستقيمة». ويسند مرقس ليسوع نور يهوه، ويوحنا هو الملك الذي يهين طريقه.

والصورة القوية للواظ الزاهد من الصحراء إلى جانب استشهاد مرقس بسفرى ملاخي وأشعيا يجعلان من الصحراء مكاناً للغفران. وترك يسوع ليوحنا على الفور ليخرج من الصحراء ليمتحنه الشيطان ويتلهم بنار الصحراء يسمح لهذا المشهد المختصر من إنجيل مرقس ١: ١٢-١٣ بأن يكون بمثابة رحلة مجازية ليسوع كممثل للإنسان. والروح الإلهية هي التي تقوده إلى الصحراء، فيعيش بها كما عاشت إسرائيل في إغراءات شتات الخروج، ترعاه ملائكة الرب. ولا يسند هذا الدور لمرقس نيابة عن يسوع في كل المواضع. فهو يؤدي أيضاً دورى المبرئ من العلل ومعلم الحكمة. وهو مسيطر على العفاريات وسيد على العواصف والبحر، وهو مسيح آخر الزمان. وهي أنوار تجمعت حول يسوع من الصور الأدبية للمزامير والأنبياء، وهي تصور آمال التراث في تحقق مملكة الرب استجابة لدعاء شاعر كورنثوس أشعيا التي تم الصفح عنها. وتيمة التطهر باعتبارها استعداداً لقيام هذه «المملكة» هي التي يدعمها نور يسوع بوصفه تجربة «تطهر» للإنسان من خلال المعاناة. واتباعاً لخطى ميخا، يؤدي يسوع في إنجيل مرقس دوراً يفسر ابن الإله عند أشعيا. لذا فإن مرقس يربط بين طفل أشعيا ومعاناة العبد في أناشيد أشعيا ٤٢-٥٢. وتعود قصة مرقس إلى هذه التيمة في ختام حياة يسوع حيث يقوم يسوع بالاستعدادات الأخيرة لدخول مملكته.

ونذكرنا الخاتمة الحالية لإنجيل مرقس بمشهد في المزمور ١١٠: ١ حيث نجد ابن الإله الملكى الذى يدخل مملكته السماوية جالساً عن يمين يهوه: «قال الرب لربى اجلس عن يمينى حتى أضع أقدامك موطئاً لقدميك». ويقدم هذا الإنجيل المشهد بصورة أرق. فيقدم مرقس يسوع وحده مع الرب ولا يقدم إشارة إلى إذلال أعداء الملك. والمشهد كما يقدمه مرقس ١٦: ١٩ يعطينا الانتصار ولكنه يفتقر إلى موتيفة الحكم الإلهي التي تتطلبها الافتتاحية الإنجيل. وهذا أمر يبعث على الحيرة، فمرقس ليس مفرطاً في

(١) يؤكد مرقس كمتى من قبله على تيمة غفران الخطيئة عند أشعيا باعتبارها جوهر مفهوم الخلاص.

الحساسية العاطفية، وعادة ما يتعامل مع مشاعر قرائه باحترام كبير. وقد يشكو البعض أيضاً من أن الخاتمة الحالية لهذا الإنجيل والتي تطالعنا في مرقس ١٦: ٩-٢٠ تنسم بالإسهاب. فالإنجيل يعرف مسبقاً هذا المشهد الذي يصور مجد يسوع السماوي. فقد تم تقديمه في مشهد التجلي في الإصحاح ٩: ٢-٨ حيث يتحول يسوع إلى صورته «الحقيقية» و«الأبدية» ويميش ممجداً في السماء مع موسى وإيليا. «وتغيرت هيئته أمامهم، وصارت ثيابه تلمع ببيضاء جداً كالثلج لا يقدر قصار على الأرض أن يبيّض مثل ذلك. وظهر لهم إيليا مع موسى، وكانا يتكلمان مع يسوع —».

وفي هذا المشهد المبكر، كان مرقس قد بدأ تنويعه في غاية الأهمية على تيمة ابن الإله. وهي الموتيفة الأسطورية القديمة التي تدور حول الأبطال الذين اقتربوا من الألوهية إلى حد أن أصبحوا خالدين. وتعود الموتيفة إلى الوراثة حتى أوتناپشتيم وزوجته بطلتي قصة الطوفان في قصة جلجامش اللذين يكافأ على فضيلتهما بالخلود والحياة بلا موت في «أرض بعيدة». وفي التراث اليهودي الذي جاء بعد ذلك بعهود طويلة ينشأ تراث لما لا يقل عن عشرة من رجال الرب من هذا النوع مما يسمح للسماء بالاستجابة لدمائهم بالخلود. وفي قصص العهد القديم نجد أخنوخ الذي «سار مع الله» في التكوين ٥: ٢٢، وبالتالي فلم يعد له وجود على الأرض. وفي الملوك الثاني ٢، يُرفع إيليا إلى السماء في عاصفة. وفي عمل يعرف باسم «شهادة موسى»، وهو تنويع غير توراتية على قصة موسى التي وردت في التوراة، نجد أن موسى لا يموت، بل يُرفع إلى السماء. وهو أيضاً مصير يسوع كما تنبأ به إنجيل مرقس في مشهد التحول الذي يصور لنا يسوع السماوي.

يسلم الباحثون بأن الخاتمة الحالية لإنجيل مرقس أضيفت إلى العمل الأصلي. ومن الأفضل أن نعتبر مرقس ١٦: ٨ (أو ربما ١٦: ٩) هي الخاتمة الأصلية. فإذا نحينا مشهد تقويج يسوع، نجد أن خاتمة الإنجيل تضع مشهد موت يسوع على الصليب في مركز إنجيل مرقس:

«ولا كانت الساعة السادسة كانت ظلمة على الأرض كلها إلى الساعة التاسعة. وفي الساعة التاسعة، صرخ يسوع بصوت عظيم قائلاً إلهي إلهي لماذا تركتني. فقال قوم من الحاضرين لما سمعوا هو ذا ينادي إيليا. فركض واحد وملاً إسفنجة خللاً وجعلها على قسبة وسقاء قائلاً اتركوا لنر هل يأتي إيليا لينزله. فصرخ يسوع بصوت عظيم وأسلم الروح. وانشق حجاب الهيكل إلى

اثنتين من فوق إلى أسفل. ولما رأى قائد المئة الواقف مقابله أنه صرخ
هكذا وأسلم الروح قال حقاً كان هذا الإنسان ابن الله» (مرقس ١٥: ٣٩-٣٢)

وهو مشهد مؤثر للغاية. ففي شكواه اليائسة حين الموت يقدم مرقس يسوع في
صورة عبد للرب يعاني. وذكرونا استشهاد مرقس بأنشودة داود في المزمور ٢٢: ٢-٣
في صياغة احتضار يسوع بمشاهدين مماثلين لداود ويسوع في يأسهما فوق جبل
الزيتون. ويبدو الإيحاء متعمداً، وهو ما يوحي به السياق الأكبر للمزمور ويردده يسوع
إنجيل مرقس:

«إلهي إلهي لماذا تركتني بعيداً عن خلاصي، عن كلام زفيرى. إلهي
في النهار أدعو فلا تستجيب، في الليل أدعو فلا هدولى»

وينبغي أن نتذكر أيضاً أن أناشيد العبد الذي يعاني في سفر أشعيا ٤٢-٥٢
وقصة الملك أهاز في سفر أشعيا ٧. وكلامهما يرضى بقدره ويأبى الاعتراض على
الرب. وكداود فوق جبل الزيتون، لا يضع يسوع الرب في امتحان؛ بل يتبع طريق
الصالح حتى في هوانه. فهو متوكل على الله، بينما تعرض لاستهزاء البشر
واستخفافهم. ويدرك مرقس أن المزمور ٢٢ يبرز هذا الخضوع والتسليم: «أنت جذبتني
من البطن، جعلتني مطمئناً على ثديي أمي عليك ألقيت من الرحم، من بطن أمي». وفي
الفقرة ١٢ والفقرة ١٩ بصفة خاصة، يستدعى المزمور تيمة «الرب معنا»: «أما أنت
يارب فلا تبعد. يا قوتي، أسرع إلى نصرتي. انقذ من السيف نفسي....».

ومن يسيئون فهم صرخة يسوع اليائسة في إنجيل مرقس ويظنون أن نداهم للرب
«إلوى إلوى...» هو نداء لإيليا يستحضرون ضمناً مشهد التحول في إنجيل مرقس ٩:
٩-١٢ حين يلتقي يسوع بإيليا وموسى في دوريهما المشتركين كبشر تغلبوا على
الموت. وهناك نبوة ضمنية كامنة في سوء فهمهم؛ فالمسيح يتعرض للخيانة ويتخلى عنه
الجميع حتى الرب؛ وهي مقدمة لدوره السماوى. ويبرز دور العبد الذي يعاني في
استشهاد المشهد بنشيد آخر لداود بالمزمور ٦٩: ٢١: «يجعلون فى طعامى علقماً وفى
عطشى يسقوننى خلّاً». وهناك صدى آخر مماثل من المزمور ٢٢: ١-٢ صاحب
صرخة يسوع عند موته. فيدعو يسوع كعبد ذليل ربه لئى يكون معه. ومع صرخته
ينشق ستار الهيكل الذى يحجب قدس الأقداس والذى يفصل بين الرب والإنسان إلى
نصفين في إشارة إلى موته، والرب معه!

وتصل سخرية إنجيل مرقس المريرة إلى ذروتها في ملحوظة القائد الروماني لدى سماعه صرخة اليأس والموت: «حقاً كان هذا الإنسان ابن الله». وللمحظة القائد ما يقابلها في التأكيد الإلهي الذي يتكرر مرتين في المزمور ٢: ٧: «أنت ابني الحبيب»^(٢) والذي يُستشهد به في المشاهد الحرجة في افتتاحية الإنجيل وفي قصة تحول يسوع. ووراء ملحوظة القائد يكمن الجانب الخفي المظلم من التراث التوراتي. فالرب يتخلى عن أبنائه. وسرخة يسوع اليائسة هي التي تزيل كل شك. فيؤدى يسوع في إنجيل مرقس بدوره كابن للإله. وكإسرائيل ابنه البكر وكشمشون وصموئيل وشاؤول وكالفبيين إيليا ويونان وكأيوب بدوره في هذا التراث، يعبر هذا الدور عن التآرجح الإنساني العام عن الإلهي في حياتنا. فالإنسان لا يدخل المملكة إلا بالموت.

وتسيطر تيمة التآرجح حول حضور الرب في إسرائيل على رواية مرقس عن يسوع باعتباره أداة لحضوره. والصور التي يستخدمها مرقس تعكس تصوير صموئيل الثاني لداود في دور مسيح يهوه خاصة في قصة داود فوق جبل الزيتون في الإصحاح ١٥ وفي استخدام المزمور ١٨ في صموئيل الثاني ٢٢ وفي المزامير بصفة عامة حيث يؤدى داود الدور الميساني للمحارب في حرب يهوه الكونية على الأمم كما نرى في المزامير ٢ و٨ و٨٩ و١٠٠. ويور داود هذا في المزامير وفي سفرى صموئيل هو أيضاً السياق لفهم كيفية استخدام مرقس ليسوعه لأداء مهمة ممثل الانتقاء في الدعاء. إلا أن المجاز السائد بعيد كل البعد عن أى اهتمام تاريخى بشخصية تاريخية ليسوع أو داود، بل إنه يلجأ إلى الأسطورة الميسانية أيضاً للتركيز على تيمة الحضور الإلهي في إسرائيل وفي واقع حياة كل من ينتمون إلى بني إسرائيل الجدد. وتعد بنوة إسرائيل الإلهية جزءاً من مفهومهم عن ذاتهم.

٢. إسرائيل كابن للإله

في أولى قصص التوراة عن ابن الإله، وهي قصة قايين في بداية سفر التكوين، تتوقف الحكمة على مقدمة قايين التي لا تحظى بقبول يهوه، ويقول له يهوه: «إن أحسنت أفلا رفح». وتبدأ قصة شاؤول بسفر صموئيل الأول بموتيفة تضاد مماثلة. وتطالعنا حكاية شاؤول في صموئيل الأول ١٢، وهي قصة قريان محرم. ومع ذلك يقدمه شاؤول

(٢) وإضافة مرقس لكلمة «الحبيب» قد تؤكد ارتباط دور يسوع بشخصية داود في العهد القديم التي يستشف وجودها في عدة مواضع في هذا الإنجيل: فالاسم العبري دود والذي يقوم عليه أصل اسم داود معناه «حبيب». ودود يُعرف بحبيب يهوه.

لاعتقاده أنه يستحسن تقديم قريان ليهوه قبل القتال. ويتعرض شاول كمسيح يهوه للوم يهوه ونبذه له لمصيانته. ويتم إلغاء ملكه الذي ثبت له يهوه على بني إسرائيل للأبد (صموئيل الأول ١٣: ١٢-١٤) ففتبين قصتا قايين وشاول صورة أدبية هي أن الرب يريد الطاعة لا القرايين.

ويطالعنا قرين القصة في صموئيل الأول، إلا أن الملك في هذه الحالة يؤمر بتقديم قريان هو ملك العماليق الأسير الذي كان قد أهدى إلى يهوه. ومع ذلك فإن شاول يؤدي دور الجندي الطيب فيعفو عن الملك وعن أفضل الماشية وكل ما له قيمة (١٥: ٩). وهو يفعل الصواب من وجهة نظره. والتيمة هنا أيضاً هي أن الرب له الطاعة وما فعله شاول يعد شراً في عيني الرب فيندم على إعطائه الملك لشاول. أما صموئيل بدوره في القصة كابن الإله الذي يمثل حضور الرب في إسرائيل فيقدم ملك العماليق قرياناً ليهوه. فالهم هو الطاعة لا القرايين. والمطلوب من شاول لا يختلف في ذلك. والمسألة ليست أن يقدم قرياناً أو لا يقدم. فالمطلوب هو الطاعة، أي فعل ما هو خير في عيني الرب حتى يتسنى له أن يكون مرفوع الرأس كقايين. والمبدأ الفلسفي الذي تصوره هذه القصة القاسية ليس مبدأ يرتاح له قارئ اليوم بما لديه من حساسية. فهو خاضع للمنظور الساخر لقصة الخلق بأول إصحاحات التكوين؛ فقد خلق الرب العالم حسناً في عينيّه. ثم خلق البشرية التي تتطلع إلى الخير كما تراه. فالحسن حسن كما يراه الرب؛ وهذا هو ما يجعله حسناً. وقصة شاول مأساة ثوراتية قاسية. فأقدامه على ما يرى أنه حسن هو شر في عيني الرب. وتنتهي القصة بمذلة شاول. ويتخلى صموئيل ابن الإله عنه يزول حضور الرب عن شاول.

وتعد تيمة الطاعة والقريان محورية أيضاً بالنسبة لسلسلة قصص إبراهيم. ففي التكوين ١٢-٢٢ ينتقل إبراهيم من قريان إلى آخر كما ينتقل من قصة إلى أخرى، ويتقبل يهوه تقدماته. ومع كل حلقة قصصية يبني فيها إبراهيم مذبحاً ويقدم قرايين لربه يتجلى له يهوه ويعدّه بابن. وما أن يبرق إبراهيم بطفل حتى يؤمر بالتضحية به. والقصة قد تلقى اعتراضاً عاطفياً من متلقيها، لذا فإن القارئ يقال له في بداية القصة إن هذا مجرد امتحان من يهوه لإبراهيم (التكوين ٢٢: ١). فيؤمر إبراهيم بالتضحية «بابنه وحيد الذي يحبه» لاختبار طاعته. والتيمة كما في قصة شاول هي أن المهم هو الطاعة لا القريان. وتضاد إبراهيم مع قايين وشاول واضح تماماً في القصة. فأبراهيم يطيع الأمر ويفعل ما هو حسن في عيني الرب فيبقى مرفوع الرأس. وفي مشهد عاطفي مؤثر يسأل الابن أباه وهما في الطريق إلى أعلى جبل المربأ: «هكذا

النار والصلب، ولكن أين الخوف للمحرقة؟». ولا يتردد إبراهيم لحظة، فيقول في ثقة: «الله يرى» (التكوين ٢٢: ٨، ١٤). وقد تكون القصة تصويراً لهدف الحكيم في المزمور ٢٤: ٣-٥: «من يصعد إلى جبل الرب ومن يقوم في موضع قدسه، الطاهر اليدين والنقى القلب. يحمل البركة من عند الرب ويراً من إله خلاصه». وفي قصة إبراهيم يفقد يهوه إسحق بكبش، ففوق جبل الرب الرب يرى (٢٢: ١٤)، وتحديد التراث لهذا الموضوع كمكان لهيكل أورشليم يعد في حد ذاته تعليقاً على موضوع القصة.

والتكوين سرد لسلسلة متصلة من الأبناء بدءاً من الإصحاح الخامس. فخلق آدم على صورة الرب ذكراً وأنثى (٥: ١-٢). ويصير آدم أباً لابن يسمى شيت وتنتقل الصورة نفسها إليه ومنه إلى سلسلة البشرية، وهي موتيفة تنظر إلى الجنس البشري في إطار مجاز ابن الإله. فبما أننا جميعاً خلقنا على صورة أبنائنا فنحن أبناء الرب. وهذه السلسلة المتصلة من الهوية الذاتية والتي تضم البشرية كلها تتضح تماماً في إنجيل لوقا حيث يضع المؤلف هذا اللاموت نصب عينيه في تقديمه لسلسلة نسب يسوع بدءاً من يوسف: «ابن أنوش بن شيت بن آدم ابن الله» (لوقا ٣: ٣٨).

فبما أن آدم ابن الإله فإننا جميعاً كذلك. وهو أمر يشار إليه ضمناً في الموتيفة السائدة في التكوين، ألا وهي نسب أبناء الرب. وعندما يزيج إسحق ابن إبراهيم الأصغر إسماعيل ابنه البكر ليصبح ابن إبراهيم الوحيد الذي يحبه، وعندما يحتل يعقوب مكانة أخيه الأكبر عيسو، يتم إسرائيل سلسلة التكوين القصصية بدور «الابن البكر» للإله. وفي سياق قصة قربان إبراهيم المحورية في التكوين ٢٢، يوقظ تكرار دور الابن البكر أصداء مزعجة لصير إسرائيل والهيكل.

وفي الخروج، يمثل دور يهوه تنويعاً على بحث إبراهيم عن ابن. وثيمة بحث يهوه عن شعب وثيمة إسرائيل كابن بكر تظهر صراحة في الصراع المميت بين يهوه والفرعون. إلا أن ابن الفرعون البكر هو الذي يموت بعد أن يتغاضى ملاك الموت عن ابن يهوه البكر.

وتظهر موتيفتا التضحية بالابن البكر وموته كموتيفة إسرائيل كابن الإله في أوسع نطاق لتطورهما اللاموتي في الأنبياء. وتكرر هذه السلسلة من الموتيفات في القصص الشعرى الذي تم جمعه فيما يعرف بأسفار الأنبياء؛ لذا فمن الأفضل أن نتناول تنويعتين أخريين على هذا النوع من الحكايات. ففي هذه القصص، يستعان بدور الزوجات لتصوير علاقة يهوه بإسرائيل. وفي المجموعة الأولى من الحكايات، لا يلعب الأبناء دور أبناء الرب ويمثلون حضور الرب في قصة أكبر. وبدورهم كأبناء الرب يعبر

فى حد ذاته تعبيراً مباشراً عن حضور الرب فى مصير إسرائيل. وفى التنوع الثانى على موتيفة الحكمة هذه نجد أن الزوجات والخيلات أنفسهن لا الأبناء هم الذين يلعبون الدور الأول فى تصوير مصير إسرائيل.

٣. دور عمانوئيل وابن الإله

تقدم قصة شمشون من خلال سخريتها اللاذعة تأملاً نقدياً عميقاً فى التدين الحساسى المفرط فى قصص أبناء الرب العديدة فى التراث. فروح المرح الساخر نادراً ما تغيب عن أى من هذه القصص. وهناك ثلاث كتل قصصية قائمة وتشاؤمية من هذا النوع فى سفر أشعيا ٧-٩ وتقدم نقداً أكثر حدة لفكرة الطول الإلهى. وهى تشترك فى موتيفة ميلاد طفل اسمه عمانوئيل أو يؤول بمعناه، أى «الرب معنا». فىقدم أشعيا القصص كتحدٍ اتمنى التدين الشعبى أن يكون الرب مع إسرائيل. فيتساءل أشعيا ضمناً: «هل تريد الرب ملك حقاً؟». ويقدم أشعيا هذه المجموعة الصغيرة من القصائد المتنوعة والفقرات القصصية المختصرة تصاحبها تأويلات ومناقشات وتمثل تنويعات على التيمة المشتركة للنبي أو الرب الذى يتخذ إسرائيل زوجة له. وقراءة هذه القصائد والقصص اليوم تشبه الاستماع إلى نقاش مكثف يتحدث فيه كل أطرافه فى وقت واحد. فالتيمات تتداخل والنقاط تقدم فى سياقات متباينة. والأهم أن أطراف النقاش الضمنيين يعرفون ما يحدث أكثر منا. وفى المركز البنائى لهذه المجموعة من التنبؤات نجد ابنى أشعيا. ولكليهما أسماء رمزية إيجابية وسلبية. ويسمى الطفل الأول شلح يشوف («البقية الثانية» أشعيا ٧: ٣)، وهو بشير واضح بوعده. وينشد النشيد «أورشليم الجديدة». ويولد ثانياً طفلاً لأشعيا من نبيه. ويطلق أشعيا عليه اسم مهير شلال حاش يز (أشعيا ٨: ١، ٢). وتفسر القصة هذا الاسم الكنيى للقارئ. فقبل أن يكبر الطفل ويستطيع أن يقول «يا أبى ويا أمى» تسقط دمشق والسامرة فى يد الآشوريين. وفى ثلاث قصص يقدم أشعيا تنويعاته على قيمة عمانوئيل التى تصاغ فى الألب النبوى فى نوعين من الحكايات، حكاية النبي وأبنائه، وحكاية يهوه وزوجاته. وتراث أشعيا يتبع النوع الأول بصفة عامة.

(١) القصة الهزلية التى تطالعنا فى أشعيا ٧: ١٠-١٧، وهى قصة مهمة وذات

مغزى ضمن القصص التى تستعين بسجار ابن الإله. تبدأ النصبة بوقوع أحاز ملك أورشليم تحت ضغط عسكري شديد من جانب ملكى دمشق والسامرة. وتصوره افتتاحية القصة كملك غاضب يرفض أن يتحدى يهوه بمطالبتة بآية

على الرغم من دعوة الإله له أن يفعل حيث يسمع له بأن يطلب أية لنفسه. وينطوى رفض أهاز ضمناً على إيمانه بأن طلب أية ينم عن ضعف الإيمان بيهوه.

ولا شك أن القصة بتقديمها لأهاز في هذه الصورة تستحضر أمثالاً أخلاقية كذلك التي تطالعنا في المزمور ٩٥: ٨: «فلا تُقسُوا قلوبكم كما في مَرِيبة مثل يوم مَسَّة في البرية حيث جرينى أبواقكم، اختبرونى. أبصروا أيضاً فعلى». إلا أن هناك نصاً مضاداً في سفر ميثا ٢: ٩-١٢ يبدو أنه هو المقصود هنا ويقدم سياقاً يتناسب مع تقوى أهاز. ويقعرض ملوك أورشليم هنا إلى تهديد من يهوه لأنهم يختبرون صبره على إيمانهم بأنهم لن يصيبهم ضرر لأن يهوه كان معهم في أورشليم: «بسببكم تفلح صهيون كحقل وتصير أورشليم خرباً وجبل البيت شوامخ وعر».

وعلى الرغم من رفض أهاز أن يطلب أية، فإن أشعيا يقدم له أية سلبية تماماً وفي سخرية مريرة:

«اسمعوا يا بيت داود. هل هو قليل عليكم أن تُضجروا الناس حتى تُضجروا إلهي أيضاً؟ ولكن يعطيكم السيد نفسه أية. ها العذراء تحبل وتلد ابناً وتدعو اسمه عمانوئيل. زبداً وعسلاً يأكل متى عرف أن يرفض الشر ويختار الخير، لأنه قبل أن يعرف الصبى أن يرفض الشر ويختار الخير تُخلّى الأرض التى أنت خاش من ملكيها. يجلب الرب عليك وعلى شعبك وعلى بيت أبيك أياماً لم تأت منذ يوم اعتزال أفرام عن يهوذا أى ملك أشور»

ويتضح عثورنا هنا على قصة وثيقة الصلة بتراث قصص مولا ابن الإله من أسلوب إعلان ميلاد الطفل ومن الإشارة الصريحة إلى تراث النذير. ومع أن وصف الميلاد الوشيك لا يقول لنا كيف حبلت الفتاة، فإن مغزى كل من هذين النصين القويين في الرواية يجعل من المستحيل أن نقرأ النص وكأنه رواية تاريخية أو أن نقرأ هذه الأوصاف كما لو كانت مجرد حوادث واقعية. فهما سمتان كلاسيكيتان لهذا النوع من الحكايات. وأخيراً فإن تسمية الطفل عمانوئيل أو «الرب معنا» بما تنطوى عليه من إشارة ضمنية إلى أن الطفل أيضاً يمثل المعنى الحرفي لاسمه تعد تأكيداً مقنعاً على أن الطفل يمثل ما يمثله سائر أبناء الإله. فهم مظهر لحضور الرب في الدنيا وهم جميعاً عمانوئيل. كما أن التعليق الختامي على النبوة الخاصة بدمار كل من السامرة

ودمشق وبما ينتظر أورشليم من نكبات لا يعد تأويلاً خارجياً. فهو يشير إلى حضور الرب. وهذا هو ما يدل عليه اسم الطفل. والحضور التدميري لملك أشور سيكون هو الرب بالنسبة لأورشليم، وهو ما سيحدث قبل أن يكبر الطفل. وهذه هي أية أحاز الغريبة.

وهناك دعوة صريحة للقارئ لكي يؤول القصة من منظور مستقبل إسرائيل. فيقول أشعياء: «هأنذا والأولاد الذين أعطانيهم الرب آيات وعجائب في إسرائيل» (٨: ١٨). وتتلقى القصص سلسلة من التأويلات والتوسعات التي تفسر مغزى هذه الآيات والمعجزات. ويسود امتدادان عمانوئيليان متباينان في الإصحاح ٧: ١١-٢٥ و٨: ٥-١٠، ويكاداً معاً أن يقلبا على موتيفة الأبناء المتضادين التي بنيت بها القصة المحورية. وهما امتدادان تأويليان سلبيان وساخران يقوم كل منهما على مجاز عمانوئيل وهو أية أن يكون الرب مع إسرائيل. ففي الأول، لدينا قصة طفل يولد. وهي تنويع على طفل أشعياء الثاني، فهي أيضاً تحمل نفس المصير السلبي الذي ينتظر إسرائيل. ويدعى هذا الطفل عمانوئيل أي «الرب معنا». واسمه ينذر بدمار إسرائيل قبل أن يكبر. ويختتم الجزء الثرى الافتتاحي من القصة في الفقرة ١٧ بتأويل أو تعليق على القصة: «ملك أشور». فعمانوئيل هو ملك أشور! وهذا التعليق ليس جزءاً من السرد ولا يقصد به أن يكون جزءاً من القصة. فهو تعليق لاهوتي أو تأويل للقصة من جانب من قام بجمعها، وهو ما يرد في لقائف البحر الميت باسم بيشر. إنه شفرة القصة. وهو ليس الطفل الذي يولد والذي هو ملك أشور. والطفل هو أية لعمانوئيل، وملك أشور هو حضور الرب في إسرائيل. وحضور الرب يجلب الدمار. ويضيف الجامع إلى هذه القصة قصيدة من أربعة أجزاء يبدأ كل منها بعباراة «في ذلك اليوم». وتتسع هذه الأجزاء وتصرح بأن هذا الحضور الإلهي دمار يحل على يد الآشوريين.

أيام يهوه - عندما يكون يهوه معنا - هي أيام نمار، وهي أيام خوف. وتصور الصورة الأدبية الحرب والدمار نتيجة للغضب الإلهي. وتطور مجاز «يوم يهوه» كيوم يأتي فيه يهوه ويحكم على إسرائيل يستمد قوته مباشرة من رؤية الماضي ترى في دمار أورشليم وإسرائيل القديمة عقاباً مستحقاً من قبل الرب. وفي هذه الرؤية يقوم ملكا بابل وأشور بدور رسولين وعبيدين للرب. فقد غالى شعب إسرائيل في ثقته في أن الرب سيكون معه ويرحمه. والآن أضحي

يوم يهوه يوم غضب لا يفلت منه إلا من «لا يفعلون إثمًا ولا يتكلمون بالكذب ولا يوجد في أفواههم لسان غش لأنهم يرفعون ويربضون ولا مخيف» (صفنيا ٣: ١٢-٧).

(ب) القصة والتعليق السابقان يقابلهما شرح شعري على طفل أشعيا الثاني (٨: ٥-١٠). وفي هذا الشرح نجد تنويماً واضحاً تماماً على شقيقتي حزقيال إسرائيل والسامرة كمروسين ليهوه. والطفل الأول عمانوئيل هو السامرة. وحضور يهوه في إسرائيل يجلب عليها الدمار. وكما شارك في موتيفة «الدمار العاجل» لطفل أشعيا الثاني، فإن هذا الطفل الثاني بمشاركته في موتيفة عمانوئيل يصبح آية على حضور يهوه مرة أخرى في يهوذا. ويظهر الدمار على أيدي الأشوريين مرة أخرى كمرجعية للقصيدة (٨: ٨).

ويتصل هذا الشرح المزيج بشرح آخر موسع للتراث. وهو أيضاً ناشئ عن تيمة أبناء يهوه المتضادين. ومع ذلك فإننا نعود الآن إلى المدلولات الإيجابية لطفل أشعيا الأول، فنجد تنويعاً على «البقية الثانية». ويرتكز التضاد على شخص يلعب ملكاً وإله (قارن أيوب ٢: ٩). وتظل تيمة عمانوئيل في الإصحاحين ٧ و٨ سائدة، ويقدم الجامع إعادة تنويعاً إيجابية للموضوع كله باعتباره آية على حضور الرب المنقذ في إسرائيل. ويقوم شرح الجامع للتراث بربط «البقية الثانية» البكر بالطفل المنقذ الذي يولد لعرش داود في الإصحاح ٩: ٦. ومن منطلق وظيفته التفسيرية، فإن النص نفسه يدلنا على الطريقة التي ينبغي أن نقرأ بها هذه الإصحاحات: «صر الشهادة، اختتم الشريعة بتلاميذي». والرسالة الكامنة - الخفية في قصص هؤلاء الأبناء باعتبارهم «آيات ومعجزات» في مصير إسرائيل - هي رسالة أمل. وهنا ومن أشعيا ٨: ١٦، يصبح تنويع المعلم صريحاً. فتقدم لنا قصائد أمل ووعد تنتمي كما يقول الشارح إلى قصة ميلاد طفل أشعيا الأول، أي «البقية الثانية».

وحلقة قصة الميلاد في الإصحاح الثامن أكمل منها في أشعيا ٧. فنجد تنويعاً جديدة على كيفية معايشة الرب للمرأة. ففي أشعيا ٨: ١ يؤمر النبي بكتابة اسم «يقلم إنسان». وتعد صيغة الأمر تلاعب ساخر مخفف على تصور النبي لكتابة نبوءاته بكلمات إلهية. فيهوه يريد أن يكون كلامه مفهوماً، لذا فهو يستعين بلغة البشر. والاسم الذي يكتبه أشعيا هو اسم رمزي ولو أنه يفترض إلى الجاذبية التي تميز الأسماء الواردة في تنويعات قصص هوشع. فهو اسم

غير جذاب بالنسبة لطفل. ولا يترك أشعيا فرصة لسوء التؤول، فيصطحب معه شاهدين ثقتين على أبوة الطفل الإلهية. كما أن يهوذا يعاشر نبيه، وبالتالي فهو يمثل في هذه القصة نمط الذكر والأنثى في الأبوة الإلهية. فتحبل وتضع طفلاً. ويعطى الطفل اسماً يحدد مصير إسرائيل ودمشق. وهو مصير يحل بصورة أسرع منه في تنويع أشعيا ٧: قبل أن يتعلم الصبي الكلام (أشعيا ٨: ٤). وحضور الرب مرة أخرى أيضاً يمثل المصير الذي تلقاه إسرائيل على يد ملك آشور.

وهذا الطفل هو أيضاً عمانوئيل: «الرب معنا». وفي القصيدتين القصيرتين التاليتين للقصة في ٨: ٥-٨ و ٩-١٠ ندرك ما يقصده أشعيا بهذا المجاز اللاهوتي المحوري للحضور الإلهي. وينبغي أن نتذكر أن كل قصص أبناء الإله وعلى الرغم من تنوعها من حيث الشكل والوصف تتعامل مع خيط واحد في تناول موسع. فهي تيمة محورية في لاهوت العهد القديم، أي الاتحاد في الحياة والجوهر، وفي أوجه التشابه والتناقض، وفي تداخل الموثقات والصيغ التي تعزى للإلهي والبشري. فنحن أمام أدب على وعي تام بأن لغته عن الإله هي لغة بشرية. وهنا في سفر أشعيا وفي العديد من نصوصنا نجد هويت الراوية يتسائل عن معنى «الرب معنا». وماذا يحدث عندما يتدخل الإله فيما هو بشري؟ وهل هي فكرة طيبة؟

(ج) الجزء الثرى المتضمن في أشعيا ٨: ١٦ إلى ٩: ١ هو مقال تفسيري يقدم لقصيدة أشعيا ٩: ٢-٧ باعتبارها نبوة تشير إلى تغيير المصير التدميري المقرر في الحكايات النبوية في أشعيا ٧: ١، ٨: ١٥. وهو يبدأ بإعلان النبي لما يتمناه (٨: ١٧) فيما يتناقض مع إسرائيل القديمة في قصص عمانوئيل والتي يمتلكها من يستشعرون السحرة والعرافين بدلاً من الرب، ومن «يسبون ملكهم وإلههم» يلقون في «شدة وظلمة» (٨: ٢١-٢٢). ويأمل أشعيا، تتحول الظلمة والشدّة إلى مجاز امرأة تعاني ألماً مبرحة هي امرأة أشعيا، إنها أورشليم الجديدة في حالة مخاض. وظلمتها ليست كثيفة، بل هي نثير بالتحول. وهنا يتخذ الطفل أو «البقية الثابتة» والذي كان عمانوئيل الدمار شكل ميلاد جديد. وفي هذه الفقرة التفسيرية، تتحول تيمات الدمار إلى تيمات أمل: «الشعب السالك في الظلمة أبصر نوراً عظيماً. الجالسون في أرض ظلال الموت أشرق عليهم نور ... لأن كل سلاح المتسلح في الوغى وكل رداء مدحرج في الدماء يكون للحريق مأكلاً للنار».

فتتحول الحرب إلى أمل. ويهوه وقرينته أورشليم الجديدة ينجبان طفلاً عجيباً هو إسرائيل الجديدة. وأنماط الميثولوجيا التي تحيط بمجاز ابن الإله ومسيح يهوه واضحة. وتجتمع هنا المجازات المحورية لإسرائيل باعتبارها ابن يهوه البكر، والسامرة وأورشليم قرينة يهوه وللسالكين على طريق الرب كمثال لإسرائيل الجديدة. ونبوءات الشؤم في الإصحاحين ٧ و ٨ عن إسرائيل القديمة يعاد تفسيرها في ضوء تطلع الإصحاح التاسع إلى البقية الثابتة. فيفسر أشعيا هؤلاء الأطفال العمانوئيليين بكل ما ينطوون عليه من أسدا - أسطورية معقدة لتراث ابن الإله والمسيح بأنهم يمثلون أفعال الرب في الدنيا. وهو يعرف هذا الرب بأنه إله رحمة وخلص. وهذا هو معنى عمانوئيل (الرب معنا). ومثل أشعيا ٩: ٢-٧ هو الرب نفسه. ومادة لاموت العهد القديم عن حضور الرب تتركها هذه القصيدة القوية التي تنشدها زوجة أشعيا حين أتاها المخاض لتلد إسرائيل الجديدة، وهي مصير البقية الثابتة. أي عمانوئيل الجديد، أي الرب معنا.

«يواد لنا ولد ونعطى ابناً وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمه عجيباً مشيراً إلهاً قديراً أباً أبدياً رئيس السلام» (أشعيا ٩: ٦)

وأشعيا ٩ في إعادته لصياغة الأساس الأسطوري والكوني لقصص الإصحاحين ٧ و ٨ عن الطفل الذي يوك يعبر عن قوة الميل إلى هذا الإسقاط على الإلهي.

٤. موتيفة الأنبياء وابن الإله

عندما يقرأ سفر هوشع نون تعسف لاختلاق نبي تاريخي ليكون جزءاً من تاريخ إسرائيل القديمة فإنه يبدو كعمل مذهل من جزمين، يتم تقديم الأول منهما (الإصحاحات ١-٣) كسيرة ذاتية في شكل حكاية يبدو زواج النبي فيها من بغي وكأنه محاكاة لعلاقة الرب بإسرائيل. ويتقرر مصير إسرائيل من خلال أسماء أبناء هوشع. والجزء الثاني من السفر (الإصحاحات ٤-١٤) عبارة عن سلسلة من القصائد التأويلية ضمناً وتقدم تعليقاً على السرد النثري. وموضوعه دعوة إلى التوبة: «ارجع يا إسرائيل إلى الرب إلهك لأنك قد تعثرت بإثمك. خذوا معكم كلاماً وارجعوا إلى الرب. قولوا له ارفع كل إثم واقبل حسناً» (هوشع ١٤: ١-٣). ويخاطب المؤلف الضمعي الذي يتخذ

دور المعلم الإلهي قراءه بأحجية في ختام العمل: «أنا كسروة خضراء» من قبلى يوجد شرك. من هو حكيم حتى يفهم هذه الأمور وفهم حتى يعرفها؟ فإن طرق الرب مستقيمة^(٣) والأبرار يسلكون فيها. وأما المنافقون فيعثرون فيها» (هوشع ١٤: ٩-١٠). والقصة لا تخاطب إسرائيل القديمة في أى عصر سابق على السبي. والجمهور أو القارئ المستهدف هو طالب الفلسفة والتابع التقى للاهوت الطريق حسب وصف سفر المزامير، كما في المزمور ١: ٣-٦: «فيكون (التقى) كشجرة ... تعطى ثمرها في أوانه ... الرب يعلم طريق الأبرار. أما طريق الأشرار فتهلك». وهوشع ليس من رجال القرن الثامن ممن مر بتجربة زواج ساخرة تركت أثرها عليه. بل هو يحاكي دور الرب كزوج مخلص لشعب مؤمن في حكاية ساخرة. إنها قصة عاطفية أو حكاية صبر على المعاناة تنتهى بمرحمة.

وهي أيضاً قصة تقوم عن وعى على مجموعة من تنويعات قصصية تنشأ عن تفاعلها تيمة واحدة متماسكة. ويتم تقديم ثلاث قصص متتابعة كل منها تنويعاً على الأخرى في الإصحاحات الثلاثة الأولى من السفر. وأسماء الشخصيات في هذه الحكايات كلها أسماء رمزية تدعم مدلولاتها الرمزية في جوهرها. ففي القصة الافتتاحية، يأمر يهوه هوشع بأن يتزوج بغياً وأن ينجب منها. ولا تترك للقراء فرصة للشك اللحظة في تفسير هذا الأمر، إذ يفسر يهوه لهذا النبي المنقذ قائلاً: «لأن الأرض (أى إسرائيل) قد زنت تاركاً الرب».

فيتزوج هوشع من جومر (دمار) البغي وتحبل منه فى طفل يسميه يهوه يزرعيل (الرب يزرع) وهو أيضاً اسم الوادئ الكبير الذى يقع بين المرتفعات والجليل. واسم الطفل هو تعليق درامى على دمار إسرائيل. ولماذا تدمر إسرائيل وتتداعى مملكتها؟ عقاباً لياهو على الدم الذى سفك فى يزرعيل (هوشع ١: ٤-٥). وتبدو الإشارة لأول وهلة وكأنها إلى القصة التى وردت بسفر الملوك الثانى ٩ و ١٠. ولكن مع أن جامع قصص سفر الملوك يبدى على ياهو تحفظات لا تقل عما يبدى هوشع (الملوك الثانى ١٠: ٣١)، فالقصة كما هى الآن فى الملوك تعد إيجابية تماماً. فأخاب وإيزابيل هما الشريران، فى حين يقاتل ياهو جنباً إلى جنب مع الإلشع نبي يهوه. فهو مسيح يهوه فى القصة؛ وهو من يخوض حروب يهوه. ويؤمر بقتل أنبياء بعل فى يزرعيل وبالقضاء على أخاب وأسرته. ويتأكد تنفيذه لمشية يهوه فى خاتمة القصة، حيث يقول له يهوه: «من أجل أنك قد أحسنت بعمل ما هو مستقيم فى عيني وحسب كل ما بقلبي فعلت»

(٣) تورية على اسم إسرائيل. فالكلمة العبرية التى تعنى «مستقيم» هى يشاريم.

بيت أخاب فبنائك إلى الجيل الرابع يجلسون على كرسى إسرائيل» (الملوك الثاني ١٠: ٣٠).

ولا شك أن هذه ليست القصة أو ياهو كما يعرفهما هوشع ويشير إليهما! فياهو هذا يبعد إسرائيل عن يهوه بدلاً من أن يكون عبد يهوه المخلص وعدو يعل، وبذلك فقد أنهى المملكة. ويشير هذا التنويع الضمني على قصة سفر الملوك إلى توجه وتقويم لاهوتي القصص العهد القديم، ويشير ضمناً إلى تجاهل كل من سفرى الملوك وهوشع للأحداث كأحداث تاريخية.

ويعود هوشع إلى قصة هذا الابن البكر في الإصحاح الثالث، إلا أن النص ينتقل إلى تنويع على الحكاية، وهذه التنويع هي التي تغلب على بقية الإصحاح. وتلد جومر طفلين، أولهما بنت تدعى أورشامة (لا رحمة). فإسرائيل لن تُرحم وإن يَغفر لها. ثم تحبل في ولد يسمى أوعى (ليس شعبي). وفي تكرار لإنكار تعريف يهوه كإله إسرائيل («أنا معك») في الخروج ٣: ١٢، يخاطب يهوه الطفل قائلاً: «لستم شعبي وأنا لا أكون لكم» (هوشع ١: ٩). والرسالة التي تحويها القصة واضحة: فاسم كل من هذين الطفلين تكرار للآخر، وكلاهما معاً يحددان مصير إسرائيل. كما أن هناك نقاشاً ضمناً متصلاً بين مؤلف هوشع الضمني وراث الخروج.

وسرعان ما يتم التخلي عن هذه القصة كما حدث للأولى، ويعود النص إلى الشرح والتعليق. وفي ثلاث فقرات قصيرة (هوشع ١: ١٠، ٢: ١) يفسر هوشع حكايتيه تفسيراً مترابطاً، ويتخذ منظوراً تاريخياً مثيراً. فإسرائيل التي يمثلها أبناء البغي هي إسرائيل في القدم. ولقابلة إسرائيل القديمة المنبوذة هذه بحاضر مغمم بالأمل، يكرر هوشع وعد التكوين لإبراهيم في التكوين ١٣: ١٦. وإسرائيل الجديدة هذه ستكون بعدد «رمل البحر»... ويكون عوضاً عن أن يقال لهم لستم شعبي يقال لهم أبناء الله الحي. ويعكس هوشع الزمن مرة أخرى، فتعكس إسرائيل الجديدة صورة المملكة المتحدة؛ ويصبح يوم غضب يهوه وعقابه «يوم يزرعيل عظيم». والآن يقف ياهو الطيب في مواجهة أخاب الشرير. والآن يمكن أن يطلق على صبي هوشع «أنت شعبي»، وعلى شقيقته «لك الرحمة». وفي هذه المواضع الأدبية القليلة يقدم هوشع صورة ليهوه باعتباره السيد الإلهي الذي يحكم التاريخ ويعكس مصير إسرائيل ويجعل الماضي حاضراً. ومن الواضح تماماً أن بنية النص تبدو كحوار. إنها مناقشة وتحليل لعلاقة الحب والكره بين يهوه وإسرائيل. وهذه ليست نبوءة شؤم. فهي تؤكد على سعة الرحمة الإلهية بون قيود. فينبذ الرب إسرائيل القيمة، بينما تحظى إسرائيل الآن بالرضا. فرحمته إلهية لأنها لا تقوم على الاستحقاق.

وتتكون بقية الإصحاح الثاني من ردى فعل متباينين آخرين، أولهما، وهو في ٢: ١٥-١٨، يشكل تيمة تعليق ثانٍ على قصة هوشع وامراته باعتباره يهوه وزوجته مع تردد أصدقاء طلاق: «حاكموا أمكم لأنها ليست امرأتى وأنا لست رجلها». ويطالب الشاعر الإلهى زوجته بالتوقف عن البغاء ويهدد بتجريدتها من ثيابها. وتقدم القصيدة يهوه فى شجار عاشق مع زوجته لعلاقتها ببعل وغيره من الآلهة. فيهوه هو الذى كان زوجها (أى بعلها) الذى يعطيها كل شئ. ولكنها أهملته ونسيته. وفى الفقرات الختامية من هذا التعليق الشعري، يعترف يهوه للقارئ بحبه: «هأنذا أتملقها وأذهب بها إلى البرية وألطفها». وتشير البرية ضمناً إلى موسى وإسرائيل فى أسفار موسى الخمسة. ومرة أخرى يحيل الشاعر الماضى بشير مستقبلى بعودة يهوه. والآن يتحول وادى يزرعيل إلى وادى عخور: باب للرجاء وبهذه الإشارة الأدبية يكرر المؤلف قصة الحكم والإدانة فى سفر يشوع ٧ حيث كان عخور هو «وادى الكبر». فينعكس الماضى أو تاريخ لمن إسرائيل وينبذها. ويخرج شارح هوشع الضمنى برسالة أمل من حكاية زواج يهوه من زوجته البغى.

وفى هوشع ٢: ١٦-٢٣ نجد تعليقاً ثالثاً يكمل المناقشة. فياخذ هذا التفسير النهائى «يوم يزرعيل العظيم» من هوشع ٢: ٢ ليقدم ثلاث قصائد قصيرة كامتداد لموتيفته السائدة: «ويكون فى ذلك اليوم يقول الرب أنك تدعيننى رجلى ولا تدعيننى بعد بعلى (هوشع ٢: ١٦-٢٣)». ثم يعود الشاعر مرة أخرى إلى الماضى من أجل وعد عهد الرب الأبدى لإسرائيل ويأتى بها إلى الحاضر. وفى ذلك اليوم، يعقد يهوه عهده مع إسرائيل إلى الأبد. وفى عبارة «فى ذلك اليوم» الأخيرة، تعود القصيدة إلى سيرة هوشع الذاتية: «وأرحم أورحامة وأقول للوعسى أنت شعبى وهو يقول أنت إلهى».

وهذه القصة المزدوجة لأبناء يهوه الثلاثة بتعليقاتها الثلاثة تنتهى هنا حيث «يعود» (واللفظ فى العبرية يعنى ضمناً: «يندم») الطفل ويستجيب لأبيه الإلهى. إلا أننا لا نفاجأ بأن هناك شرحاً آخر يضيف تنويعاً تفسيرية أخرى للنص فى حكاية ثالثة فى الإصحاح الثالث الشديد القصر تدور حول زوجة أخرى خائنة لهوشع. وتقدم هذه القصة أيضاً صورة هزلية ساخرة لإسرائيل. والشروح بكل ما بها من تحيز للجنس تتسم بقدر كبير من الفكاهة. فالمرأة كإسرائيل كان لها عشيق آخر وهى زانية. لذا فإن النبى يشتريها بنصف الثمن، ثم يفرض عليها شروطاً قاسية. فليس لها أن تتخذ عشاقاً من بعد، وليس لها أن تضاجع حتى زوجها يهوه. وتنتهى القصة بتعليق مختصر يقدم لنا مغزى القصة مع الإشارة إلى موتيفة توبة النفس. فستظل إسرائيل لمدة طويلة

بلا ملك أو أمير، بلا أضحية أو طقوس. ثم يعوّدون «ويطلبون الرب إلههم وداود ملكهم». وهنا ومرة أخرى في هذا التعليق الأخير، ينحى تاريخ الماضي جانباً من منظور الأمل الحاضر.

هذه الحكاية اللاهوتية الأساسية التي تتناول النبي وزوجته كحكاية تلمح إلى العلاقة بين يهوذا وإسرائيل بتعليقاتها ومناقشتها التأويلية وتلاعبها الحر على مجازات التاريخ ليست حكراً على سفر هوشع. فهي أساسية بالنسبة للحوار النبوي وفهمنا لأسفار الأنبياء. وهي جميعاً مجموعات معقدة من الأشعار والأناشيد والتعليقات التاريخية جُمعت معاً في صورة رؤى نبي أو آخر ووحى له من ربه. وتظهر القصة مرتين في سفر حزقيال.

٥. حكاية يهوذا وزوجاته

(أ) تتضمن الحكاية التي وردت بسفر حزقيال ١٦ بعضاً من قسوة التحيز الجنسي التي تميز سفر هوشع. إلا أنها أكثر ميلاً إلى الشهوانية في وصفها لعناية يهوذا بعروسه الشابة. فتبدأ القصة بأورشليم كطفلة مهملة، كان أبوها أمورياً وأمها حثية. وقد ألقى بها في حقل دون أن يقطع الحبل السرى عنها. وقد تركت دون غسل أو ثياب. وحين ولدت، لم تكن ثم شفقة، بل كره. وعندما يعثر يهوذا على هذه الطفلة اللقيط ملقاة بدمها يقول لها: «عيشي. جعلتك ربوة كنبات الحقل» (١٦: ٧). وتكبر الطفلة وتصير امرأة، ولكنها لا تزال «عريانة وعارية».

وفي ترديد لأصداً نشيد الأنشاد يصور حزقيال مشهداً غرامياً بين يهوذا وعروسه أورشليم. وعندما مر يهوذا مرة ثانية، كانت أورشليم العروس الشابة مستعدة للحب، «قبسط ذيك عليها» واتخذها يهوذا زوجة له، ثم غسل عنها دماها ومسحها بالزيت. وتمتزج موتيفات الدم في المشاهد التي تصور الطفلة الوايدة والفتاة العذراء باتخاذ يهوذا من أورشليم عروساً له. ويكسوها يهوذا ويزينها بالطلح، فتشتهر أورشليم بما وهبها يهوذا من جمال وبهاء.

ثم يتحول المشهد مرة أخرى، ويستبدل بالأوصاف الدرامية في الحلقات الافتتاحية تعليق وتعنيف. وتغلب نفس الأنماط التي نجدها في قصص هوشع. واتكلت أورشليم على جمالها وتحولت إلى البغاء. وعلى عكس رواية التكوين عن خلق الإنسان على صورة الرب (التكوين ١: ٢٦)، أخذت أورشليم حليها

وجواهرها وصنعت آلهة في صورة البشر وزنت بها (حزقيال ١٦: ١٧) بعد أن نسيت رعايته لها حين كانت بعد صغيرة. ويمر حزقيال مروراً سريعاً على تاريخ أورشليم باعتباره تاريخاً للبقاء مع المصريين والفلسطينيين والآشوريين والبابليين. وسيجردها يهوه من ثيابها ويتركها تحت رحمة هؤلاء «المحبين». ويشبه يهوه أورشليم بأختيها السامرة وسدوم. وكما في قصص هوشع، يتغير يهوه فجأة في سفر حزقيال. وبدلاً من اللعن يتحدث عن الإصلاح. فهو سيصلح سدوم والسامرة، وسيصلح من شأن أورشليم. وكما في سفر هوشع أيضاً، يختم حزقيال القصة بتضاد بين عقاب مؤقت وعهد أبدي. فيمنح العهد الأبدي لأورشليم بعد أن يغفر لها كل خطاياها.

وهناك تنويع على موتيفة أختي أورشليم في سفر حزقيال ٢٣. وفي هذه القصة، ترد المقدمة في مشهد سريع. فهناك أختان، أهولة وأهولبية، وكنتا في صغرهما بغيان بمصر. وتزوجهما يهوه وحملتا منه. وأهولة هي السامرة وأهولبية هي أورشليم. وكانت أهولة خائفة وتتخذ من الآشوريين وألهتهم عشاق لها. لذا فقد سلمها يهوه لعشاقها فقتلوا وأخذوا أبنائها، وهي بالطبع إشارة واضحة إلى دمار السامرة وإلى ترحيل أهلها. ورأت أهولبية ما حاق بأختها من عقاب، ولكنها تجاهلته واتخذت هي أيضاً من الآشوريين وألهتها عشاق لها بل أعدت «مضجعاً للحب» لبنى بابل. ويعلن يهوه أن ما حل بالسامرة سيحل بأورشليم: فيقتل أبنائها وتُحرق ديارها. وأخيراً، يردد حزقيال صدى هوشع ٣ وتنبئنا هذه القصة الساخرة بأن أورشليم قد «تعلم أني أنا الرب».

وتنتهي هذه القصة القاتمة باللعن والعقاب. ويليهما تعليقان مطولان، تتطور في أولهما (حزقيال ٢٤: ١-١٤) تيمة حصار أورشليم على يد البابليين. ويتضمن مجازاً يشبه أورشليم بقدر يغلى فيه خيار أهلها وتستخدم عظامهم كوقود. والتعليق الثاني (حزقيال ٢٤: ١٥-٢٧) ينطبق مجازاً أورشليم كزوجة النبي على شخص البغي أهولبية. ويقدر لزوجة حزقيال أن تموت، إلا أن حزقيال يؤمر بالاحزن عليها. وتدفع هذه «الآية» قصة الإصحاح ٢٣ إلى خاتمتها المناسبة. ويتم تدمير هيكل يهوه «شهوة أعينكم»، ويسقط أهل أورشليم، أبناء حزقيال، بالسيف. وهذا ليس سبباً للحنن، لأنه يؤدي إلى ما هو حسن في عيني الرب: «وتكون لهم آية فيعلمون أني أنا الرب».

وكما في سفر هوشع، فإن هذه المناقشة برمتها والتي تطالعنا بسفر حزقيال

تتسم بالقسوة الشديدة تجاه الماضي. وهي كتنقويم لماضى أورشليم أو المعاناة التي يؤدي إليها دمار أية مدينة تفتقر إلى الرحمة. إلا أن أياً من سفرى هوشع وحزقيال لا يركز على مدينة الماضي بما حاق بها من عذاب على يد البابليين. فقد كان هذا فى الماضي البعيد. ويتم تشبيه نهاية أورشليم كنهاية السامرة من قبلها بما حاق بسدوم وعمورية من دمار. فهو تحذير وامتحان. والتضاد الضمنى هو مع إسرائيل وأورشليم التي تتحول الآن إلى يهوذا وإلى إسرائيل الجديدة وأورشليم جديدة. وهي أورشليم لا يحكمها أنبياء غلاظ القلوب، بل يسودها الأمل.

(ب) ترد حكاية يهوذا وزوجاته فى سفر إرميا (٣-٤) أيضاً وترد إشارة إلى تيمتها من حين لآخر فى السفر. ويقدم إرميا مجازة على لسان زوج حزين. فقد تحولت أورشليم إلى زوجة رجل آخر. فهل ليهوذا أن يستردّها؟ لا يستطيع. ويتم تصوير أورشليم فى نور بغي (إرميا ٣: ١-٢). وفى صورة ثالثة تقف على جانب الطريق فى انتظار محبيها (٣: ٢). فيرسل يهوذا القحط عقاباً لها. وفى ٣: ٦-١١، نجد تعليقاً ثانياً يفسر هذه الافتتاحية بالإشارة إلى قصص يوشيا فى سفر الملوك الثانى. وبعد أن تلعب إسرائيل نور البغي، يطلقها يهوذا. وتلعب يهوذا نور أخت إسرائيل. وهي أيضاً زائفة وبغي لا تعرف الحياء، وتنتظر بالعودة إلى يهوذا. فيندم يهوذا على ما أبداه من رحمة بيوشيا.

وهناك تنويع مهم على الرحمة الإلهية هنا. ففي تضاد مع غضبه على زوجته المنافقة يهوذا، يقرر يهوذا أن يغفر لإسرائيل ويطلبها بالعودة إليه. ثم يخط بين إسرائيل ويهوذا ويتحدث عنهما كابنتيه ويقول: «ارجعوا أيها البنون العصاة لأنى سدت عليكم». ويخاطب بقية من بقايا ما بعد السبي فيقول: «فأخذكم واحداً من المدينة واثنين من العشيرة وأتبيكم إلى صهيون» (٣: ١٤). ويدخل إرميا فى تيمة العودة: زوج يتوسل إلى زوجته الخائنة لكى تتغير. ويخاطبها الآن بلغة التدين ويطلبها بختان القلب، وهو التزام معنوى وروحى (٤: ٤). وفى ٤: ٢٢، يعود إرميا إلى تيمة أبنائه. فهم حمقى وضائعون: «شعب أحمق، إياى لم يعرفوا. هم بنون جاهلون وهم غير فاهمين. هم حكماء فى عمل الشر ولعمل الصالح ما يفهمون».

وفى ختام هذا المجاز الخاص بإسرائيل ويهوذا كنزجتين للرب وابتنتين له، ينظر إرميا إلى الأرض وخواء صحراء النفى أو فراغ قصة الخلق فى التكوين

١. ويقوم إرمياؤه بالتنوع على أشعياء ٩. فيسمع يهوه صرخات ابنته صهيون وهي تعاني آلام المخاض، ولكن يحيط بها عشاقها الذين يحاولون قتلها، مما يشبه عروس نشيد الأنشاد التي يهددها السحرة. ويأمر يهوه نبيه بأن يمشى في شوارع أورشليم ويبحث عمن يمشى في طريق الأبرار ويسمى إلى الحقيقة. وحينئذ يمكن له أن يغفر لأورشليم (٥: ١). ومن هذه الصحراء يخرج يهوه بالخلق الجديد لأورشليم جديدة. وفي الإصحاحين ٢٠ و٣١، يعود يهوه إلى عشيقات شبابه ويغير مصائرهن، فيعيدهن من الشمال. ومرة أخرى تختلط المجازات ويقول يهوه: «صرتُ لإسرائيل أباً وأفرايم هو بكرى» (٣١: ٩). وكأب محب، يصفح يهوه عن إثمهما وينسى خطيئتهما (٣١: ٣٤).

٦. إسرائيل حبيبة الرب

إن القصة الأصلية ليهوه وزوجاته كما وردت في أسفار هوشع وحزقيال وإرمياؤه هي حكاية تتسم بالقسوة والحدة وتصور حول الحضور الإلهي في السامرة وأورشليم. إلا أن هذا النقد وهذه المحاكمة ليسا إلا نصف جهد هذا المجاز القوى في الأدب التوراتي. ويأخذ كل من نشيد الأنشاد وأشعياء الحكاية في اتجاه مختلف.

يقدم أشعياء أولاً مجاز أورشليم كزوجة ليهوه في نشيد بالإصحاح ٥: ١-٧ وبطريقة يتبع فيها نمط حزقيال إلى حد تشابه الخطوط العريضة للحكاية عندهما. والنشيد به راويتان بضمير المتكلم، أولهما الزامر الذي ينشد ليهوه مخاطباً إياه بكلمة «حبيبي»، وهذا اللقب الإلهي نودي الذي يردد صدى اسم داود ملك أورشليم الأسطوري يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهيكل جبل صهيون. وترتبط بهذا المجاز صورة أورشليم باعتبارها جنة يهوه على الأرض. وهذا هو المجاز هنا: يهوه وكرمه:

«كان لحبيبي كرم على أكمة خصبة. فنقبه ونقى حجارته وغرسه كرم سورق وبنى برجاً في وسطه ونقر فيه أيضاً معصرة فانتظر أن يصنع عنباً فصنع عنباً رديئاً»

وفي قلب لحكاية العنب المر الذي أكله الأب في إرمياؤه ٣١: ٢٩-٣٠ وحزقيال ١٨: ٢، ينتظر هذا العنب الأسنان الإلهية لتعمل فيه. والمجاز تنويع

على يهوه مع زوجته البغى الضالة. وهو ما يتضح بتغير الراوية في نشيد أشعيا ١١ حيث ينشد يهوه شكواه لأهل أورشليم؛ ويسأل القراء أن يحكموا بينه وبين كرمته: «ماذا يصنع أيضاً لكرمى وأنا لم أصنعه له؟». ثم يصور يهوه غضبه على طريقة هوشع وحزقيال، وكيف أنه سيزيل سياج الكرم ويتركه للدمار، وسيدع الأعشاب تنمو فيه ويمنع عنه المطر. وفي البنية الموازية في الفقرة ٧، يفسر يهوه النشيد. ويستمر النشيد وشرحه في الفقرات ٨ و ١١ و ١٢ و ٢٠ و ٢٦ على لسان رواية آخرين يعلق كل منهم على القصة. ويبين دخول هؤلاء الرواة أن القصة التوراتية بنيت من التراث ويدور سياقها في مناقشة له. وفي بعض المواضع كالفقرة ١٢، يتوقف التأويل عند نقطة أورشليم وما حاق بها من دمار. وفي مواضع أخرى كالفقرة ١١، تطوف المناقشة بين شروء اجتماعية تجتاح المدينة ولا صلة لها بالموضوع كمخاطر المسكرات. ومن النقاط المؤثرة تلك التحذيرات التي أضيفت في الفقرات ٢٠-٢٢ من جانب أحد أطراف النقاش. فهي تسعى إلى تحويل التعليق إلى تعليق على الأخلاقيات الكونية. والمناقشة لا تعود مرة أخرى إلى الكرمة أو إلى بستانيها المحبطين.

وموتيفة أورشليم كقرينة ليهوه ومعها موتيفة الهيكل كجنته تظهر مرة أخرى في نشيد الأنشاد حيث تمثل تنويعاً واضحة على النصوص التي رأيناها. إلا أن هذه الموتيفة في نشيد الأنشاد تتسم باختلاف إيجابي. فحب الرب لأورشليم يشبه حب سليمان الشهواني لعشيقته. وتظهر الجنة في النشيد الافتتاحي من الإصحاح السادس. ويتغنى النشيد بشوق أورشليم إلى ربها: «أين ذهب حبيبك أيتها الجميلة بين النساء؟ أين توجه حبيبك فنطلبه معك؟». ويتغير راوى النشيد في الرد في الفقرة ٢، يصبح المنشد هو أورشليم ويهوه «حبيبها» (وهنا أيضاً دود كما في داود). والرد مفعم بالتلميحات الجنسية: «حبيبى نزل إلى جنته، إلى خمائل الطيب ليرعى في الجنات ويجمع السوسن». وهذه هي جنة الحب في الإصحاح ٤: ١٦ و ٥: ١ حيث تنشد أورشليم للرب حبيبها قائلة: «استيقظي يا ربيع الشمال وتعالى يا ربيع الجنوب. هبى على جنتى فتقطر أطيايها. ليأت حبيبى إلى جنته ويأكل ثمره النفيس». ويحبيب يهوه قائلاً: «قد دخلت جنتى يا أختي العروس. قطفت مرى مع طيبى؛ أكلت شهدى مع عسلى؛ شربت خمري مع لبنى. كلوا أيها الأصحاب، اشربوا واسكروا أيها الأحباء».

وهذا التلاعب المجازي الجنسي على تيمة حضور الرب في أورشليم الجديدة هو الذى يمثل طباقاً قوياً مع عالم العهد القديم الأدبي عن أورشليم القديمة وقصص ردها ودمارها. ومما لا شك فيه أن نشيد أنشاد سليمان يقدم لنا أشد تنويعات العهد القديم تكشفاً على تيمة زيجات يهوه.

الفصل الخامس عشر

العالم الفكرى للعهد القديم

١. تاريخ من هذا؟

حان الوقت لكى نتناول مسألة ملكية التاريخ. فالكتابة عملية تأثير وإقناع. وهو ما يصدق على التاريخ وعلى أى شكل آخر من أشكال الكتابة. لذا فعلى المرء أن يقرأ ما بين السطور وما يشار إليه ضمناً. والتاريخ ليس هو الماضى. فالماضى لا وجود له بالنسبة لنا. والتاريخ - وهو تصورات عن الماضى تختلف باختلاف من يكتبونها - هو طريقتنا فى الحديث عن ذلك الماضى؛ عن تلك التجارب والأحداث التى يحتمل أنها وجدت ذات مرة ولكن لم يعد لها وجود. والتاريخ نفسه من اختلاق من يكتبونه. فهو منتج أدبى. وبذلك فالتاريخ ينتمى إلى من يقومون بفعل الكتابة.

وقدرة أى تراث على إعادة التأويل الخلاقة لا تنقيد كثيراً بمضمون ذلك التراث ولا بمدى قربه من جذور التراث فى الماضى. بل هو من تحديد حملة التراث. وكل نص من نصوص العهد القديم تحت رحمة من يزعمون أن التراث ملك لهم ويؤولونه. ونادراً ما أولى الاهتمام إلى هذه المسألة التى تقع بالقرب من قلب كتابة التاريخ. وعندما نتسائل عن رواة القصص وتناقلوها عبر القرون باعتبارها ذات مغزى، لا نجد مفرّاً من استنتاج أن تاريخ إسرائيل أوروبى فى معظمه. وهذا التاريخ، سواء أكان يهودياً أو مسيحياً، هو من نتاج الوعى الذاتى الأوروبى وله مكانة محورية فيه. فقد كتبتة أوربا ولاغراض تخص أوربا! فلا يكفي أن نعود إلى الوراء إلى أورشليم أو الاسكندرية أو بابل فى عصر ما من العصور القديمة وبتخيل التاريخ وهو يحدث أو العهد القديم وهو يصاغ. بل علينا أولاً أن نتسائل عن كيفية وصول هذا التاريخ إلينا. ولابد أن نعترف أن سياقه فى عالمنا نحن له تأثيره على فهمنا لمغزى هذا التاريخ. فليس العهد القديم وحده هو الذى نقرأه بعدسات التأويل المرصعة، بل التاريخ أيضاً.

وأى زعم وقائى بالحق فى تاريخ فلسطين يدعم المزاعم الفكرية والروحية للتواصل مع العهد القديم ومع ماضى أوروبا. ولهوية أوروبا الذاتية باعتبارها مسيحية قصة جذور فى العهد القديم، وهى قصة ترجع إلى الخليفة. ووظيفة قصص الجذور هى أن تمنح لقرائها فرصة لكى يجدوا لأنفسهم مكاناً. ووعى أوروبا بذاتها لا يتقيد بعدد محدد من أساطير الجذور التوراتية، سواء أكان هذا فى شكل إسرائيل التكوين القديمة أو إسرائيل جديدة ما كإسرائيل سفر عزرا أو إنجيل يوحنا. كما تأثرت قصة الجذور الأوروبية بخرافة التاريخ، أى الإيمان بالبحث عن تاريخ للماضى كما حدث بالفعل. ويقوم هذا النسق الإيمانى على ثروة اكتشاف الذات. فقد أدت إعادة صياغة المجتمع بعد الوسيط ونهضته إلى نشأة تصور محدد ومثالى عن ماض بعيد يمثل أساساً لهويته. وأدى بحث أوروبا عن مصادرها من خلال إعادة اكتشاف جذورها القديمة والتوراتية إلى الحاجة إلى أن يكون التاريخ الذى استكشفته هو الماضى الحقيقى، ماضٍ يضيف الشرعية على الاختيارات الثورية. وفى سياق عقائدى مشوش كهذا يكون التاريخ ظناً لا يقيناً.

وبالإضافة إلى مزاعم أوروبا بحقها فى العهد القديم، هناك مزاعم أوروبية أخرى بالحق فى التراث الثقافى والفكرى لليونان القديمة والحضارة الهلينية. وأدخلت هذه الأفكار فى نظم التعليم الأوروبية بعد أن حددت أوروبا موقع جذورها الروحية فى الامبراطورية الرومانية. وتعد أوائل العصور الوسطى وما شهدته من همجية قبل أن يكرس ابن رشد وابن سينا أنفسهما لنشر العلم فى أوروبا حقبة مظلمة من تاريخ الغرب لا يحن إليها اليوم سوى أهل اسكتلندا وباساطير الفايكنج التى يفاخرون بها. وأدى تأكيد أوروبا غير المبرر تاريخياً لجذورها القديمة إلى إيجاد هوية تمس كل جانب من ثقافتها. وتبدأ مزاعم أوروبا والغرب بالحق فى الملكية الفكرية والروحية لسوريا وفلسطين القديمتين فى إعادة اكتشاف المسيحية الغربية لجذورها الدينية فى «الأرض المقدسة» فى القرن الرابع. وانعكس ذلك فى البحث الملهوف فى العصور التوراتية القديمة منذ عصر سانت هيلينا وجيروم. وتمخضت رحلاتهما عن أول كتاب مقدس غربى. ويتأكد تأثير هذا الاضطراب المكاني الناتج عن عملية «إعادة الاكتشاف» هذه والذى يتضح فى التركيز الدينى فى العصور الوسطى على بقايا الصليب الأصيل وعلى المواضع المقدسة بتناول مسألة قدرة علم آثار العهد القديم على فهم الماضى الذى يستكشفه.

كما يرجع انتماء أوروبا للكتاب المقدس إلى إصلاحات عصر النهضة والتنوير.

وتوجت أولى هذه الإصلاحات بالثورة البروتستانتية التي أفسحت للكتاب المقدس مكاناً في عالم الجامعة الروحي وفي الحياة الأخلاقية والروحية للفرد العادي. وتميزت الأخيرة بوضع التاريخ في بؤرة مفهوم حديث عن الواقع. وأصبح الماضي يتحدث إلى الناس مباشرة على لسان الإله القديم خالق العالم. فسيطرت أوربا على عالم الماضي وإلهه وأحكمت قبضتها على دفة التاريخ.

كانت حملة نابليون مثلاً هي بداية اهتمام الدراسات الحديثة بالشرق الأوسط. فأثرت لهفة الدراسات التاريخية والأثرية إلى إعادة التأكيد على حقوق أوربا في ماضي فلسطين، فهو جزء من رؤية الغرب لتراثه في حسارة تطورت تصاعدياً على مدار خمسة آلاف سنة، وهو عنصر أساسي في كفاح ديني خاضه المسيحيون لمصالحهم الفكرية والتعليمية في الغرب. وفي كلا هذين المجالين، كان مفهوم العرقية بصيغته الغربية المتميزة والذي يخفي ماضي فلسطين يساعد على دعم سلسلة من التواصل التاريخي. ويبدأ هذا التواصل من الشرق الأدنى القديم ويتلخص في العهد القديم العبري ثم يتقدم من خلال التوحيد الهيليني على يد الاسكندر، ثم إلى العهد الجديد والمسيحية المبكرة. والوظيفة الاستكشافية الأولى لسلاسل كهذه هي الاستقرار بالطبع. إلا أن الحنين إلى الماضي - وهو الوصف التاريخي للماضي بصورة تعرف المرء بنفسه - يؤدي أيضاً إلى فقدان الذاكرة وقصر نظر في خضم الحاجة إلى خفض حدة غيرة الماضي. فالغرب لا يفعل شيئاً سوى إعادة اكتشاف ما يمكن إدراكه. واعتبار الغرب لنفسه سيداً للتاريخ أمر له ثمن، ألا وهو هوية الماضي. وهذا المنظور المستغرق في ذاتيته والذي يميز النزعة التاريخية الأوربية ينعكس اليوم في أفكار الارتقاء التصاعدي التي اتخذت دوراً محورياً في نظرة علوم الأوربا غير النقدية إلى الماضي كتمهيد لنشأة أوربا المسيحية.

وكما حوت الدراسات التاريخية والأثرية قصة العهد القديم إلى تاريخ فلسطين - من العصر البرونزي إلى دمار أورشليم على يد الجيش البابلي - فقد حوت كلاً من المصريين البرونزي والحديدي أيضاً. فأصبح العصر الحديدي في علم آثار العهد القديم صياغة جديدة عقلانية للعهد القديم، أو إلى كتاب مقدس علماني إن صح التعبير. وأصبح العصر البرونزي فيه بمثابة مقدمة للعهد القديم لا تكمن أهميتها في ذاتها بل فيما ترتب عليها. وقد حالف الحظ هذين العصرين. فتاريخ فلسطين القديمة عند معظم الباحثين حتى عهد قريب ينتهي في القرن السادس قبل الميلاد بسقوط أورشليم. والقرون الستة بين نبوخذنصر ويسوع تنتمي إلى تاريخ خفي. وكان هذا

متوقعاً في ظل معاداة السامية في النموذج التحليلي القديم الذي كان ينظر إلى تلك الحقبة - التي تركت لبنى إسرائيل فشوها وأحالوها إلى يهودية - كعصور مظلمة. وكان ما يعرف بعصر ما بعد السبي عصر ظلام ديني اتخذ فيه العهد القديم أداة لنزعة قومية عنصرية فيما أصبح يعرف «باليهودية الأولى». وهنا بلغ العهد القديم دركه الأسفل، حيث تخلى عن ذراه الأخلاقية وتحول إلى صورة هزلية بروتستانتية من الكاثوليكية الرومانية والى تزميت ديني أدى إلى سيطرة الكهنة والى التركيز على الطقوس الشكلية، في انتظار مخلص إصلاحي.

كان عصر «ما بعد السبي» ينظر إليه كعصر انتقال وإعداد، وعصر أدى إلى المسيحية. ولم تكن «تواريخ إسرائيل» جزءاً من التاريخ اليهودي. بل كانت اليهودية لا تسير بنفس خطى التاريخ التي كانت تتبع خطى المسيحية. وفي تاريخ تقوده فكرة الخلاص كهذا لا شئ مهم يقع بين العهدين. وانخر العصر الروماني في فلسطين لأجل يسوع، وامتد سقوط أورشليم في سنة ٧٠ ق. م. عند كثرة من المؤرخين إلى ثورات بار كُخبا وطرد اليهود من فلسطين في سنة ١٣٥ ق. م. ومهما كانت مرارة هذه الخاتمة الحديثة لتواريخ ماضى إسرائيل، فإن أحداً لم يلتفت إلى عنصريتها الجوهرية في تشتت دور إسرائيل في داخل قصة جنور أوربا.

وبعد انتهاء ثورتى اليهود في سنة ٧٠ و١٣٥، حمل الحماس التاريخي الغربي الصليب غرباً تاركاً المسيحية «الشرقية» وبغض النظر عن مدى محوريته بمجرد أخذ بولس أسيراً إلى روما الأوربية. وهو أمر يتفق ومفهوم أوربا عن ذاتها. ولم يمثل العصر الروماني المتأخر في فلسطين والقرون الثلاثة من حكم بيزنطة المسيحى أى اهتمام فكرى للغرب منذ نهب الصليبيين للقسطنطينية. وكان الإسلام الذى ساعد على مخاض النهضة الأوربية يمثل عالماً قائماً بذاته. والمسافات الفكرية هنا هي مسافاتنا نحن لا الماضى. وتعد نهاية تاريخ فلسطين وطرد اليهود من أورشليم انعكاساً مباشراً لهوية الكنيسة باعتبارها أورشليم الجديدة وإسرائيل الجديدة. ومن خلال التاريخ تصبح الكنيسة الغربية «بشطاره» مؤرخيها هي الوريث الشرعى للعقيدة التوراتية؛ وهذا الوعي الذاتى من جانب الكنيسة - والذي تم اكتسابه من خلال التأمل النقدي - قد يكون منظوراً شرعياً لللاهوت وقد لا يكون. فهو وعى لابد أن يتحداه منظور نقدي ذاتي.

إن تراث الجنود الأوربي يعتبر أوربا الغربية مزيج من تيارين فكريين متضادين: المسيحية اليهودية من ناحية، ونقيضها التراث الثقافى اليونانى والهيلينى من ناحية أخرى. واعتبار العهد القديم نتاج «عهد قديم» و«عهد جديد» يعكس هذا الانقسام.

فالعهد القديم ليس هو التراث اليونانى الذى يسمى بالترجمة السبعينية للعهد القديم والذى كان يشكل الجزء الأعظم من أقدم الكتب المقدسة المسيحية كما نرى فى مخطوطى القرن الرابع شاتيكانوس وسينيتيكوس.^(١) بل كان العهد «القديم»، ووضع بحيث يقدم عهداً «جديداً»؛ فيما يشبه «إسرائيل القديمة» - التى يتم حالياً ربطها باليهودية من باب السخرية - وإمكانية ربطها «بإسرائيل جديدة» مسيحية. وفى هذا التراث المسيحى والأوربى، بدأ العهد القديم فى التحول إلى كتاب مقدس يهودى. وكان عبرياً وكان شرقياً وينتمى إلى الشرق الأدنى القديم. وكانت لغته ومفاهيمه تختلف تماماً عن لغة العهد الجديد ومفاهيمه التى كانت تنتمى إلى عالم الهيلينية الجديد الجرى. ومع أن الجزء الأكبر من الامبراطورية الهيلينية كان يمتد عبر جنوب آسيا، كانت الهيلينية تعد يونانية وأوربية ومتحضرة. ولعبت الحروف اليونانية دوراً متميزاً فى الخيال التاريخى الأوربى. وكانت اليونان وافداً جديداً إلى الحضارة يقوم على الثقافات والعوالم الفكرية الأقدم على ساحل الأناضول وفينيقياً ومصر؛ بل إن الهيلينية ورثت رؤية استعمارية أقدم إلى العالم. وكانت الهيلينية هى الناتج التراكمى للثقافة العالمية عبر القرون. وبداية من سيطرة آشور على سوريا فى القرن التاسع قبل الميلاد، كان الشرق الأدنى القديم قد تطورت به ثقافة متفاعلة وعالمية استمرت حتى هزيمة القوات التركية فى نهاية الحرب العالمية الأولى.

ولا ينبغي أن ننسى أن الهيلينية كانت ثقافة لم تكن مراكزها أوربية، بل كانت مراكزها فى آسيا وأفريقيا، فى بابل والاسكندرية. وليس معنى هذا أن هذه الثقافة كانت أسيوية أو أفريقية. فقد امتدت الامبراطورية الآشورية فى أوج قوتها من وادى النيل إلى أفغانستان. وتحت حكم الفرس امتدت القوة الاستعمارية إلى وادى إندوس، وامتدت العلاقات التجارية حتى الصين. وعندما أوقعت جيوش الاسكندر الهزيمة بقوات الفرس، انضمت أوربا المتوسطية إلى الامبراطورية. وحتى عندما أل الحكم للقادة المقدونيين، ظل مركز السلطة فى الشرق. وبانقسام الامبراطورية إلى صدوعها القديمة، ظل مركز آسيا (بما فى ذلك معظم سوريا الكبرى وقرطاجة الفينيقية) فى بابل. أما أفريقيا بما فيها مصر والنوبة فقد تركزت مدينة الاسكندرية التى تعد متوسطة فى جوهرها.

ولم تبلغ روما درجة الامبراطورية إلا نتيجة لتنافسها مع التجارة الفينيقية على السيطرة على موانئ المتوسط المركزية. فانتقلت شرقاً عن طريق مصر. واستغلت روما

(١) وما حالياً من مقتنيات مكتبة الشاتيكان والمتحف البريطانى على التوالى.

دور الاسكندرية التاريخي كركيزة ناجحة للسلطة الاستعمارية. ولم يتسكن الرومان من خلع البابليين والسلوقيين والهيلينيين عن إدارة أسيا إلا بعد هذا الاستغلال الناجح لدور الاسكندرية. وكانت هذه الامبراطورية رومانية يونانية مقدونية. فتعلم الرومان اللغة اليونانية مع اتساع الامبراطورية غرباً. ولم تسقط الامبراطورية بسقوط روما. ولما لم تكن لها جذور أوربية حقيقية فقد انتقلت الإدارة إلى القسطنطينية ثم إلى دمشق وبغداد، ثم عادت في النهاية إلى القسطنطينية. وكان التوجه الأوربي هو الذي نظر إلى هذا العالم السياسي من منظور التطلعات الشخصية. وهو منظور زائف إلى حد كبير.

إن التسلسل التاريخي للهيمنة الخارجية على فلسطين لم ينقطع منذ عصر الامبراطورية الآشورية حتى العصور الحديثة. ومفاهيم الهوية الذاتية والوعي الذاتي في الدول الأوربية تتطلب رؤية مختلفة تماماً للسيادة لكي تجد مكاناً لها في العصور القديمة. فلم يكن ملوك أوربا المستبدون المركزيون هم الذين حكموا العالم القديم، بل عبيد للإله. ومن المهم أن نتفهم مجاز الملك في العالم القديم والذي يرمز إلى «الاستقلالية»، فليس من قبيل المصادفة أن يجد عالم العهد القديم هذه الوفرة في عدد الملوك بين مزارعي فلسطين المتواضعين.

٢. اللاهوت كتأمل نقدي

إن تراث الجذور الأوربي يضفي قيمة على التضاد بين الدين والعلم. وهذه القطبية التي تقسم الواقع إلى عالمي الدين والعلم تنعكس في التعارض الذي يقول به المؤرخون بين عالم الشرق الأدنى القديم - وهو عالم تسوده تعددية الآلهة والإيمان بالخرافات وهو العالم الذي ينتمي إليه العهد القديم - وعالم الهيلينية - وهو عالم يحكمه المنطق والعلمية وهو عالم العهد الجديد. ولقبول رؤية كهذه، لابد من إدراك الاختلاف بين الدين والعلم.

ولابد من مواجهة هذه التشعبات المصطنعة التي اختلقناها. فكما أنه ليس ثم فارق كبير بين الامبراطورية الآشورية والفارسية أو بين الفارسية والهيلينية، فالاختلاف بين عالمي الشرق الأدنى القديم والهيلينية الفكرى من صنع المراقب. فإذا تخطينا خمسة مئة سنة كما يفعل العديد من علماء العهد القديم ووضعنا الآشوريين وفلاسفة الاسكندرية في تضاد، لوجدنا اختلافاً جذرياً. إلا أن عالم الهيلينية يعد نتاجاً مباشراً للثقافة الفكرية للشرق الأدنى القديم من بابل إلى طيبة، بل إن الثقافة الهيلينية

نفسها بجذورها التي تمتد لقرون تعد من نواتج حضارة امتدت من غرب المتوسط إلى وادي إندوس ومن هضبة الأناضول حتى السودان. فليس ثم نهج فكري يوناني محدد يزيد عن نهج فكري عبراني أو سامي. ولم يكن هناك نهج فكري قبل منطقي يتناقض مع الفلسفة اليونانية. فقد صاغ أرسطو ما كان معروفاً قبله بقرون. وظهرت النصوص الفلسفية مع بعض من أقدم نصوص سومر ومصر القديمتين.

لم تكن الامبراطورية التي بناها الآشوريون أول محاولة لتأكيد السلطة السياسية على منطقة تضم العديد من اللغات والثقافات، ولكنها كانت الأكثر بقاء، وأدت السياسات التي اتبعتها في إدارة الأقاليم ونقل السكان إلى إيجاد وعي بعالم متشابه تتعدد فيه الشعوب في سياق سياسي واحد. ولم تسقط الامبراطورية بسقوط نينوى في يد البابليين في سنة ٦٠٥ ق. م. بل انتقلت إدارة الامبراطورية القديمة إلى بابل. وعندما دخل الجيش الفارسي بابل في سنة ٥٣٩، انتقلت الإدارة من الملك البابلي نبونينوس وبلاطه إلى قورش والفرس. واستمرت إدارة العالم من بابل. ولم تكن الإدارة الجديدة تغزو الامبراطورية من جديد بقدر ما كانت ترسخ دعائم شرعية خلافتها لها. وتوسع الفرس في استخدام اللغة الآرامية السامية الغربية التي كان الآشوريون قد أدخلوها في الإدارة. وهو ما ساعد على توحيد الامبراطورية فكرياً وسياسياً. وفي أواخر القرن الرابع عندما غزا المقدونيون آسيا بقيادة الاسكندر، نشروا اللغة اليونانية في امبراطوريتهم بآسيا وأفريقيا، ودمجوا المناطق المتوسطية من أوربا ولأول مرة في العالم الثقافي للفكر الاستعماري.

وصاحبت الامبراطورية عدة تحولات منها التحول الفكري، فتغير وعي الشعوب بذاتها وبالعالم الذي تحيا فيه. ومن أعمق هذه التحولات الفكرية ما تمثل في أفكار الشعوب عن الدين وعن التناقض بين تعددية الآلهة والتوحيد. ولم يكن الإيمان بآله أو بعدة آلهة نتاجاً للإيمان بالتراث بقدر ما كان طريقة لفهم حقيقة عالم الواقع والتعبير عنه. وكانت مناقشة الدين في العصور القديمة تعكس جوانب من الواقع كانت تعد غير معروفة. وكان هذا اللاهوت الذي شارك فيه العهد القديم بعهديه القديم والجديد يعكس رؤية يقع مركزها في وعي بالجهل الإنساني وبخداع الحواس الإدراكية يرتبط باعتراف كوني بوجود جوانب تتجاوز حدود التجربة البشرية في الحياة والخصوبة والحكمة.

وكان هذا اللاهوت أحد جوانب الفلسفة والعلوم القديمة. ولم يكن هيلينياً بقدر ما كان من نواتج الثقافة الفكرية الموحدة التي أوجدتها الامبراطورية منذ العصر الآشوري. وهو علم وضع في تضاد وتعارض مع عوالم القصص القديم عن الآلهة. ومن

هيكاتيوس المؤرخ القديم إلى أفلاطون وكتاب المسرح الإغريق ومن نيونيوس البابلي إلى أشعيا ومؤلف سفر الخروج لم يكن ثم تعارض بين التعددية والتوحيد، بل كانا يعكسان جانبين مختلفين لنطاق واحد من التطور الفكري. وكانت هناك استمرارية بين التعددية والتوحيد، وكانت هناك عملية تأويل متغيرة. وكانت التحولات في الرؤى تنتج عن أكثر من ألف سنة من الاندماج الثقافي. وكانت الأزمة في تحول كهذا ترتبط أولاً وقبل كل شيء بفهم الغيب وبتفكار تتصل بالحقيقة وبشرعية آلهة القصص. وجاء الصراع حول المعتقدات المتعلقة بوحدة الإله متأخرة وكان لها دائماً جانب سياسي واضح.

ومنذ أوائل العهد الآشوري من الإمبراطورية وفيما يوصف بالعالم التعددية لمصر وسوريا والرافدين، أدرك المفكرون فارقاً واضحاً بين الآلهة نفسها وبين التماثيل والصور التي كانت تمثلها. كما أدركوا الاختلاف بين قوى الطبيعة والقوى الإلهية التي أوجدتها، وهو ما يبدو واضحاً في بعض أوصاف الآلهة العليا كإله البابلي مردك؛ فله في قصة الخلق خمسون اسماً مما يسمح له باتخاذ صفة الوجود الكلي. ولردك القدرة على الخلق بالكلمة وحدها. وكان يعتقد أنه يمتلك في أسمائه كل ما يمكن نسبته للإله من قوى. وهناك قصص أخرى عن أصل الآلهة تصفها بأنها تنحدر من أب واحد أو من والدين إلهيين أصليين. وهي موتيفات قصصية تعكس مفهوماً عن الوحدة والترابط المنطقي في عالم إلهي يشبه القصص الافتتاحية في سفر التكوين. وكل هذه المجازات تعكس مفهوماً يرى الإنسانية واحدة في جوهرها.

وفي التعامل مع آلهة الآخرين، كانت الانتصارات العسكرية تشجع على ابتكار أوصاف تفاخر بأسر آلهة الأعداء بل باستعبادها. كما كانت عقيدة السيادة والتفاوت في المكانة بين مختلف الآلهة الإقليميين تعكس الهيمنة السياسية في بعض العصور. وفي الوقت نفسه، كانت آلهة الدول المتحالفة أو من كانت بينهم معاهدات تجارية يتم تقديمها بصورة تربط بينهم وبين مردك. فكان اسم الإله سن إله مدينة حران الآشورية مثلاً من أسماء مردك. ففي عالم استعماري، كان الملك هو أيضاً ملك الملوك. فكان مردك على قمة مجلس الآلهة. وكما كانت كل قوى ملوك العالم الاستعماري لا تعكس سوى قوة ملك واحد، كانت قوى سائر الآلهة انعكاساً لقوة إله واحد.

وكانت هذه التوجهات أكثر تميزاً ووضوحاً في العالم السامى الغربي الأقل تعقيداً. في عالم التجارة والنقل البحري حيث تكثف الاتصال بين ثقافات ولغات عديدة، كان التجار السوريون والفينيقيون يربطون آلهة منطقة ما بآلهة لها وظائف مشابهة في

منطقة أخرى. وبذلك أمكن ربط عشتارت بعشتار في الشرق وبشينو في أقصى الغرب؛ وأمكن ربط يام بپوساينون، وبعل بهند ويهوه. وكان مما يساعد على هذه النزعة التوفيقية أن العديد من أسماء آلهة الساميين الغربيين كانت تعكس وظيفة إله بعينه بشكل مباشر. فالاسم إيل معناه «إله» ويرتبط بسهولة بالإله زيوس في العالم الإيجي. والاسم بعل معناه «السيد» أو «الزوج»، والاسم مت معناه «الموت»، ويام «البحر» وهكذا. وكان في بعض الحالات يتم توزيع المهام بينهم، فيتم ربط بعل مثلاً بكل من هدد وإيل، أو يهوه بكل من بعل وإلوهيم. وبذلك تكاد ندرك أن هذه الآلهة كانت تمثل وظائف عالم إلهي واحد. ولما كانت الشعوب المختلفة تطلق على هذه المهام أسماء مختلفة، فسرعان ما تم إدراك أن الآلهة نفسها كانت تختلف عن بعضها البعض نتيجة لما يضيفه عليها البشر من سمات مميزة. وكانت الآلهة التي عرفها الناس كان الناس أنفسهم قد صنعوها تعبيراً عن العالم الإلهي.

وكان من أشهر الطرق التي اتبعتها القصص والأشعار والصلوات السامية الغربية في تخصيص الآلهة لوظائف محددة أن يؤخذ اسم أحد الآلهة العليا - وهو إيل في العادة ولكن كان يتم استخدام بعل وهدد ويهوه أيضاً - ويضاف إليه لقب وصفي. وبذلك أصبح لإيل عدة وجوه مختلفة؛ فهو «الأعلى» و«الرحيم» و«إله العواصف». كما كانت أسماء المواضع والبلدات والمناطق تزيد من تمييز هذه الآلهة التي تكاد تكون كونية. فنجد «يهوه السامرة» و«يهوه تيمان». فأصبح اسم الإله يمثل إلهاً محلياً له سماته المتميزة. وفي الوقت نفسه، كان هناك مفهوم عن الكونية كامن ضمناً.

وكان المثقفون يدركون الفروق بين القصص والأناشيد التي تتناول أفعال الآلهة والإلهات وسلوكياتهم وأفعال الإله في الدنيا. إذن فقد وجدت هذه الفروق المميزة في نفس الوقت الذي كانت غالبية الناس تفكر فيه في الآلهة نفسها في المعابد وفي المطر وفي القصص. ومجازات اللغة تتطوى على مرجعياتها وتستحضرها. وهناك اختلاف شاسع بين اختلاق عالم الآلهة القصصى وبين تلقيه.

وأخيراً، فالوعى بدور الإنسان في خلق عالم الآلهة وما يستند إليها من وظائف وما ينعكس عنها في القصص والطقوس والصلوات أدى إلى الحاجة إلى الحديث عن الإله بهذه الصورة. والفكر النقدي ليس حديثاً. فقد نشأ الإسهاب في الأدب السامي الغربي، وانتشرت تعبيرات عديدة من قبيل «إله الروح» و«إله السماء» لوصف سمو الإله وتعاليه. وكانت السمة المجردة لمثل هذه المجازات تمثل ارتقاء على أسماء مردك الخمسين. ويتم التعبير عن مردك هذا في التوراة بصيغة الجمع من اللفظ العبري

بمعنى «إله» وهو إلهوهم. فالجمع بمعنى قوة كل ما إلهي متضمن في مفهوم التوراة. وأقدم الإشارات نجدها في نصوص القرن الثامن الأرامي التي تشير إلى بلع شميم «سيد السماء». وفي العصر الفارسي، يمكن القول إن هذه النظرة إلى الإله كانت هي المعيار في سوريا وفلسطين. فالعالم الذي كانت للآلهة فيه عدة وجوه وعدة أسماء هو عالم فكر إنساني. فكان واضحاً أن الآلهة تعبيرات بشرية عن المقدسات. أما المقدس الحقيقي فكان روحياً ومجهولاً. وعلى عكس الماديات كان إله السماء روحاً وواحدًا وخالدًا.

ولم تكن نشأة هذا المفهوم عن التوحيد تتعارض مع عبادة عدد من الآلهة. بل على النقيض؛ فقد كانت هذه التعددية من الجوانب الضرورية في صلوات البشر بالغيب. وخضعت آلهة التراث وأشكال العبادة لهذا الفكر النقدي. فقد تكون الآلهة زائفة، وقد تكون عبادتها لغواً وفساداً. وفي أواخر القرن الخامس قبل الميلاد ساد نمط أو آخر من هذا التوحيد الغيبي في مناطق عديدة. ففي اليونان يلاحظ ذلك في كتابات أفلاطون عن الواحد الحق الخير الجميل. وفي بابل يرد ذكر الإله سن في بعض النصوص بنفس الصورة التي يشار بها إلى بلع شميم في سوريا. وفي فارس كانت هذه الفكرة هي السائدة عن أهورا مزدا. وفي التوراة نفسها كان المقصود بالعديد من الإشارات إلى «الرب» (إلهوهم) و«رب السماء» و«الإله الأعلى» و«الإله» في تعبيرات مثل «يهوه الرب» هو نفس هذا المعنى.

وقبل تكوين التوراة كان مفهوم الإله قد نما إلى حد أن أصبح من الصعب على أي إنسان يفكر أن يؤمن بكل القصص التي تروى عن الآلهة القديمة باعتبارها تتحدث عن الإله. بل يمكن القول إن الناس أدركت أن القصص التي تتناول الآلهة كانت مجرد قصص ولا شأن لها بالآلهة. ورفض البعض هذه القصص باعتبارها خرافات حمقاء ككتاب المسرح الإغريق والفيلسوف سقراط. وفي كل من فارس وبابل أصبح من الممكن وصف الآلهة بأن لها «أقداماً من طين». فالآلهة من صنع بشر أنكباء. فأصبح من الممكن رفض آلهة القصص والأساطير، وأصبح من الممكن إيجاد طريقة للتفكير فيها بأمانة. وكانت هذه المهمة هي التي شغلت عدداً من الكتاب القدماء في أواخر العصر الفارسي وأوائل العصر الهيليني. وكان من بينهم أوائل كتاب التوراة.

يتبين من أول قصة في التوراة يلتقي فيها الرب بموسى وهي قصة العليقة المحترقة في الخروج ٣-٦ كيف أن إعادة النظر في قصص أي تراث قد تحيي رؤى قديمة وموروثة فأت أوانها من خلال فهمها بمنظور جديد. وقد حفظ لنا سفر الخروج

تراث الإيمان بالهة فلسطين القديمة من خلال يهوه إله إسرائيل القديمة المنسى والذي لا يعتبر هو الرب نفسه، بل ممثل الإله الحق، وهي الطريقة التي عرفت إسرائيل القديمة الإله بها. ويلعب يهوه دوراً في قصص التوراة كوسيط بين الإله الأعلى وبني إسرائيل مشتركاً في الدور مع مسيحه ومع ابنته ومع الملك والأنبياء. ويهوه هو الوسيلة التي يقدم بها العهد القديم الإله بدوره الفاعل في الدنيا. ومن أعباء قصص العهد القديم بدءاً من التكوين وحتى الملوك الثاني تفسير سوء فهم بني إسرائيل لكنه الإله الحق. لذا فإن مفهوم الرب كما يعبر عنه تراث يهوه يلعب أيضاً دور حجر عثرة أمام الفيلسوف كما نرى في سفر أيوب. ومن ناحية أخرى فإن يهوه يرتبط بنفس القدر بالإله الحقيقي حيث يضابط مباشرة في الصلوات والانشيد ويقوم بدور الإله في بعض القصص. كما تفسر قصة التجلي في العليقة المحترقة بسفر الخروج ٢-٦ كيف أن الإله كان كامناً في عبادة آلهة فلسطين الأقدم زمناً، أي آلهة الآباء المؤسسين المفتوحة. ومن هذه الآلهة إيل شداي الذي لم يعد يعبد أو ينكر. و«المغزى الحقيقي» لقصص الآباء والأبطال العديدة والمقسمة حالياً إلى أجزاء تم جمعه للتذكرة بما ينم عن أن الماضي لم يفهم على الوجه الصحيح. والأكثر من هذا أن كتاب التوراة كانت لهم حرية اختلاق كل قصصهم هذه عن يهوه ليصوروا مفهوم إسرائيل القديمة عن الإله.

٣. العهد القديم وعلماء اللاهوت

قبل أن نتعمق في مناقشة مفهوم الإله كما هو كامن ضمناً في العهد القديم لابد أن نعترف بوجود جدل بين دراسات العهد القديم واللاهوت في الجامعة. فنظراً لتحول دراسات العهد القديم إلى مجال بحثي علماني حديث له جمهوره العريض غير اللاهوتي، فقد نشأت بينه وبين اللاهوت علاقة متوترة. وقد نرى اليوم أن ذلك الفرع من دراسات العهد القديم المخصص للعهد القديم يقيم علاقات أكثر توافقاً مع أفرع التاريخ القديم ودراسات الشرق الأدنى وتاريخ الأديان من ناحية، ومع علم الاجتماع وعلم الإنسان والأدب من ناحية أخرى. ولا شك أن التحولات السريعة التي طرأت على فهمنا للعهد القديم في الجيل الماضي نشأت من هذه التفاعلات بين أفرع العلوم. وكان لذلك جانب سلبي أيضاً انعكس بوضوح في ضعف الصلات بين اللاهوت والدراسة العلمية للكتاب المقدس، خاصة العهد القديم.

وأدى الدور الذي ظل العهد القديم يلعبه لمدة طويلة في اللاهوت باعتباره التراث الأصلي للمسيحية إلى اختلاق زعم بأن العهد القديم يشكل جزءاً من العهد القديم.

وسواء اعتبرنا هذا العهد القديم هو العهد القديم العبرى أو الترجمة السبعينية التى تعكس تراث اللغة اليونانية المبكر، فإن لتراث العهد القديم هذا دوراً يتناقض مع العهد الجديد، وهذا العهد الجديد من اختلاق التراث اللاهوتى اللاحق وليس فهماً للنصوص نفسها. ولهذا التناقض الناسخ الذى يعتبر العهد الجديد الخليفة (الشرعى) للعهد القديم أثر على كيفية قراءة هذا الألب. فقد حط من قيمة أجزاء كبيرة من ألب العهد القديم فى حياة المسيحيين، وأزال العهد الجديد من سياقه الأدبى والفكرى. فمعاداة السامية الكامنة فى الأفكار الارتقائية لتاريخ الخلاص والتى بلغت ذروتها فى قصص يسوع تعد تشويهاً واضحاً لللاهوت الأوربى الحديث. إلا أن تحويل العهد القديم إلى عالم تاريخى أسند إلى هذا العهد القديم دور مقدمة لا ضرر منها للعهد الجديد. وهو تشويه ينتزع من التراث روحه وله أثره فى تزيف العهد الجديد أيضاً. ويزداد التشويه وضوحاً فى تهكم مؤرخى الأنبياء على زملائهم من علماء اللاهوت ممن يقرأون ألب العهد القديم المنتزع من سياقه كقصة جنود عن اليهودية.

إن استخدام النصوص القديمة لأغراض تتناقض مع مقاصد التراث يعد من بين انتهاكات العقل التى تسهم فى تلويث محيط اللغة. وحدث هذا التسميم فى المياه العميقة بالقرب من نبع التراث الذى يثبث إنسانيتنا يجعل منه شكلاً خطيراً من أشكال التلويث. وهناك التزام تجاه المجتمع على علماء اللاهوت ومفسرى التراث المعينين رسمياً. فبدلاً من زيادة حجم التلويث لتحقيق مآربهم الخاصة، عليهم أن يقطعوا الأعشاب الضارة التى تخنق لغة التراث وتؤدى إلى الصمت الأجوف.

إن عدم تصديق العهد القديم كتاريخ لا يمثل مشكلة لعلم اللاهوت فى الحقيقة. فهو موغل فى القدم على أية حال. والخرافة والقصة لا يشكلان مشكلة. ولا شك أن التراث يحتاج إلى تفهم وتنقية وإيضاح ودفاع. إلا أنهم لهم قوتهم، وهى كل ما تمتلكه اللغة. ففيما وراء الكتاب أو ما نسميه هنا العهد القديم، وفيما وراء المسيحية كما يعرفها الشيوخ منا، تقف حياة اللغة معرضة للخطر. والمسألة ليست أننا من جانبنا نستطيع أن نجد أنقى ينباع الحقيقة نفسها، بل إن الحياة الفكرية التى تفرزها اللغة وتحفظها هى التى ينبغى حمايتها. فتزيف التراث والتلاعب بحقيقة الآخر وإجهاضها والأكاذيب والتأويلات القائسة على اللاهوت هى التى تؤدى إلى التلويث والتسميم. واللاهوت بدون أساطير كاليهودية بدون العهد القديم أو المسيحية بدون القيامة، أى تراث بلا جوهر.

كما أنه ليس من الضرورى أن ننكر التراث أو أن ننقيه. فالحلم ألا نكذب فيما

يتصل بالماضي. ولا ينبغي للاهوت أن يقتصر على البحث الأعمى عن حقيقة لا وجود لها. فليس من السهل أن نكون بشراً. وكل ما نستطيع أن ندافع به هو اللغة، الكلمات والنصوص والتراث. ولغة والمجاز روافد مختلفة وأساليب يسيرة للتعبير عن التجربة الإنسانية ويمثل كل منها نبعاً حياً. ولا وجود للاهوت بدون المجاز. وكذلك لا وجود للعهد القديم بدون قصص. فماذا نقصد بها؟ وماذا نقصد من ورائها؟ هذان هما السؤالان المحوريان اللذان يتطلبان فهم العهد القديم كلاهما.

أما إذا كان مفهومنا عن العهد القديم أنها تقدم لنا فكرة عن المعتقدات والممارسات الدينية لليهودية الأولى فلا بد من تصحيحه لا من خلال اللاهوت، بل عن طريق مبحث تاريخ الأديان، وهو أمر لا يخلو من مصاعب. فالعهد القديم لا يمثل أي عصر بعينه أو مرحلة محددة من بيانة فلسطين مباشرة، سواء من العصر الحديدي أو الفارسي أو الهيليني. وفهم حياة فلسطين الدينية كما ورد في النصوص الأثرية والمكتوبة يختلف اختلافاً جوهرياً عن تأويلات تراث العهد القديم. وإذا كان هذا يحدث لأن تراث العهد القديم جاء بعد ما يمكن وصفه بديانة «بنى إسرائيل» بكثير، فهذا مرجعه أن نصوص العهد القديم ليست نصوصاً دينية في معظمها. فهي صور من النقد الفلسفي للتراث والممارسات الدينية. وإسرائيل العهد القديم الحقيقية هي واقع لاهوتي لا اجتماعي. ولا سبيل للربط بينها وبين أية إسرائيل تاريخية أو حتى يهودية. وهذه ليست مسألة تأريخ زمني أو ثقافة مادية. بل هي مسألة إدراك. وأخيراً فالاختلاق العلمي الحديث لديانة نبوية «اليهودية» التوحيدية يطير في وجه المهام الأدبية المحددة للنصوص النبوية. فهو يشوه النزعة التوحيدية للعهد القديم في سياق زائف من الصراع مع تعددية الآلهة.

وإذا رفضنا نموذج «تاريخ الأديان» كما ينبغي لنا أن نفعل، فقد نعيد صوغ سؤالنا في اتجاه لاهوتي ومن منظور تاريخ الفكر. فقد تكون العهد القديم من تجميع لموروثات التوحيد السامية الغربية المبكرة وعملت هي نفسها كتراث تقوم عليه كل من اليهودية والمسيحية. والعهد القديم في جوهره مجموعة من موروثات الماضي. وهي موروثات فقدت وبمرت وزيفت وتفتتت، ولكنها مع ذلك بقايا من إسرائيل التي اعتبر حملة التراث أنفسهم بقيتها الباقية. وهذه النصوص لا تمثل أية ديانة كان لها وجود فعلي في الماضي. بل هي تأويلات لتراث معروف تم تقديمه في صورة تراث للماضي المفقود. وهذا التمثيل التأويلي الجديد يجعل منها نصوصاً نقدية وشروحاً. وتركيزه على السماع والقراءة وعلى التفرقة بين الفكر والفهم لا يوحى بأي التزام بالعقيدة والديانة.

وهو يميز العهد القديم كوثيقة فلسفية، وهو يسعى إلى التتوير، فبعد غياب طويل عن الجنس الأدبي ظهر العهد القديم كعمل لاهوتي.

ولاهوت العهد القديم - أى اللاهوت النقدي والتاريخي الذي ينتمى إلى النص - هو لاهوت موغل في القدم، إنه ماضٍ ولا سبيل لاستعادته، ولدينا شواهد عليه ولا تزال نستطيع أن نقرأ العديد من نصوصنا قراءة متعمقة وواضحة، إلا أننا حين نتحدث عن لاهوت توراني شرعى لا ينبغي أن ننسى ما تعلمناه، فنحن بستانيون، ولا نؤول النصوص ونخلق نصوصاً من عندنا كما نخلق سياقات يمكن قراءة النصوص فيها بدلاً من إسامة قراءتها، وإن شئنا أن نخلص لنصوصنا فعلينا أن نصفى إليها وأن نقرأها. وحينئذ فقط يمكن أن يكون لجهودنا معنى. ف رؤية العهد القديم تنتمى إلى عصر غير عصرنا، والنص لا يخاطبنا نحن ولا هو موجه إلينا، والكذب هو أن نقول بغير ذلك. فالعهد القديم كتاب نون بلغة ميتة كانت لها قوتها ومدلولاتها ضمن ثقافة ملوaha النسيان منذ عهود بعيدة. وهو لم يكتب لنا، وقد ينقل لنا رسائل زائفة. وأى لاهوت معاصر يرى في نفسه أنه يقوم على تيمات قصص العهد القديم وأشعاره وعلى مجازاتها وموتيفاتها يعد عملاً مصطنعاً بل تعسفياً ويهدف لأسباب أثرية وتتعلق بالحنين إلى الماضي. ولئن هذه الأسباب الحميدة يحمل الأساقفة عصا الرعاة ويكل الناس لحم الحملان في عيد الفصح! وقد تحول هذه الأعمال إلى طرق ملتوية لبيع كتب تافهة.

ولنصوص العهد القديم أهميتها لأنها تشكل وعى الغرب وأغته. فهي بقايا من تراث فكرى يربط بين العالم الغربى، وتمتدنا التوراة من الناحية التاريخية بمجازات عن المقدسات وعن الناس وعن العالم، وتمتدنا هذه المجازات في عهود لاحقة وفي سياقات مختلفة برزخم أساسى للحركات الفكرية والسياسية التى نعرفها حالياً بالمسيحية واليهودية وغيرها من الأديان. كما يمتدنا العهد القديم بجسر بين العوالم الفكرية والأدبية للشرق الأدنى القديم والنزعة الإنسانية العالمية الهيلينية. ويمتدنا بروافد لمفاهيم غربية أساسية. كما أنه يفتح أعيننا على التطور النقدي لفلسفة الأديان. فمن المهام الأساسية لهذه النصوص إعادة تأويل الآلهة الشخصية لماضى فلسطين بإدراك نقدي للحقيقة الغيبية القدسية. والمناخ الفكرى الحالى بوعيه الأليم بأن موروثات الغرب الدينية لا صلة لها بالموضوع يمثل أزمة حقيقية.

٤. الأنبياء والتاريخ

يتبع النقد التاريخى التقليدى للعهد القديم فرضية فحواها أن نصوص العهد القديم تتم عن تحولات تاريخية فى الموقف عبر القرون. فهي تبدو كأحاسيس حبسية

الأوراق. ومن الأفضل في رأينا أن نتأمل الأحاسيس المتكررة التي تتناوبنا في كل مرة نواجه فيها نصاً. فنحن نتعامل مع أحاسيس مجاز لا أحاسيس تاريخ. ومن ذا الذي لا يستشعر الهلع حين يقرأ نبوءات الشؤم في سفر أشعيا والأمل الكائب في الرحمة لهزقيا واليأس في دمار أورشليم؟ وبأي شعور يمكن أن نجاري حماس أشعيا ٤٠ العاطفي في احتفائه بقدسية رحمة الرب الكوني؟

هذه مناقشة عادية تماماً للترابط المنطقي النصي. ففي مثل هذا التراجع العاطفي الجامع الذي يبديه سفر أشعيا لا يجد المرء دليلاً يعرض تاريخاً للتحويلات التي طرأت على التراث. وهذه النصوص لا تتم عن أي تميز في الرؤى. بل تتم عن ترابط منطقي ووحدة ومعاصرة. والنص ككل يعبر عن قدسية الرحمة الإلهية متمثلة في اغتفار ما لا يفتقر.

إن التراث يحتاج إلى من ينقله. فنبوءات أشعيا ١-٣٦ لم تحفظ لأنها تحققت. فرسائل الشقاء لا يُحتفظ بها ككتكارات ثمينة من التراث ولا يُحتفى بحقائق جريئة عن عار أو دمار قومي. ونبوة بالغضب الإلهي لا تصنع قصة جذابة. فالأبيض والأسود هما البطلان الأخلاقيان في القصة. وأي عرض يعبر عن الرحمة الإلهية يعد تأكيداً لاهوتياً. ففي اللاهوت كما في سائر أشكال القصص لا يكون للغفران معنى إلا إذا اغتفر ما لا يفتقر. والرحمة الإلهية تحتاج إلى قصة تجعل من موضوع الرحمة شيئاً يستحق اللعن. وإلا فكيف تكون الرحمة الإلهية؟ فاغتنقار ما يمكن اغتنقاره لا يزيد عن مجرد سمة بشرية. وهذا أمر جوهري بالنسبة لأي لاهوت غفران. وإنه لمن الغريب حقاً أن علماء اللاهوت يصفون الإله اليوم بأوصاف عادية وبشرية. ولما كان إله التوراة منزهاً، فلا بد لأشعيا الأول (أشعيا ١-٣٦) أن يعتمد على أشعيا الثاني (أشعيا ٤٠-٥٥)، وبالتالي فلا بد أن يأتي فيما بعد سواء من الناحية الموضوعية أو الوظيفية. كما أن هذا يوحى بأن نص أشعيا النثري يعكس جواً قصصياً لا رحلة تاريخية. ويلاحظ ما يوحى به التوكيد على إله أشعيا في قصته بالنسبة للجنس الأدبي لمثل هذه المجموعات التراثية. فهي تبدأ في التحول إلى ما يشبه سفرى يونان وأيوب، وسرعان ما تدخل ضمن أدب الحكمة، أي التأمل الفلسفي والوعظ.

ويمكن التعرف على مشكلة إضفاء الصبغة التاريخية على توليدات الأنبياء في الخروج ٢٢. فالحارس الذي يرسله يهوه ليكون مع بني إسرائيل حين يدخلون الأرض يوصف كملك. ويقدمه يهوه لموسى وكأنه عميل سرى. وصورته أقرب إلى «حراس» تراث أنوخ الأول واليوبييل. وهو مكلف بحراسة إسرائيل في رحلتها إلى الأرض

الموعودة وبحمایة شعبها ظالمًا ظلوا على ولائهم لسيدهم الإلهي يهوه، وبمقاب إسرائيل ببطش لا يعرف التهاون إن اتبعت سبیل العصیان. وتتكرر أخلاقیات الولاء والسيادة هذه فی أسفار موسى الخمسة. وكما يعامل يهوه سائر الأمم حسب الطريقة التي يعاملون بها إبراهيم فی سفر التكوين، يتم الحكم على إسرائيل فی تراث التيه حسب طاعتها أو عصیانها لموسى نبي يهوه. وتتقشر هذه الأدوار النبوية فی قصص العهد القديم التي يطلق على أبطالها القضاة والملوك والأنبياء. فكان يتم الحكم على إسرائيل القديمة حسب طاعتها لمن تحدثوا باسم الرب أو عصیانها لهم.

ويشمل ملاك يهوه فی الخروج ٢٣ سرعان ما يتبين أن هذه الخطبة تشير إلى مستقبل خارج سلسلة روايات التيه. ففي أثناء استعداد بني إسرائيل لدخول الأرض الموعودة فی الخروج ٢٣، يتلقون تحذيراً بأنهم إن عصوا هذا النبي الإلهي فلن يغفر لهم. فالعصیان لا يغفر. ومن قرأ بقية القصة منا يعرف أن تراث العهد القديم لا يقص علينا قصصاً عن طاعة الأنبياء. ويونان هو النبي الوحيد فی العهد القديم الذي أصغى إليه بعض الناس، وكانوا من أهل نينوى! وأدينا العديد من القصص التي تحكي عن الغضب والعقاب الإلهي. إلا أن هذا العقاب لا يرد مع الغضب الذي يتوعد به الخروج ٢٣ أو أشعياء ١-٣٦. وليس من قبيل المصادفة أن معظم ما يحلو للباحثين أن يطلقوا عليه «أنبياء ما قبل السبي» يتحدث كما يتحدث عميل الخروج ٢٣. وهو ما يمكن تسميته بموتيفة يهوه الأب الصبور! والعقاب الموعود شامل. وهو أمر جوهري فی تعريف «نبي الشوم». والإنذار بالهلاك فی الأدب من الشروط الضمنية لموتيفة الحكاية الكلاسيكية التي تتمثل فی «علو نجم الضال» وهي أكثر عناصر الحكاية شيوفاً فی العهد القديم. فنحن لسنا بصدد أدب خرافات كجلجامش أو الإلياذة. وجمهور القراء يعج بطلاب الفلسفة لا الجنود. فلماذا يكون عقاب العهد القديم الموعود ملاكاً؟ لأن إسرائيل تستحق الدمار الشامل. وهذه الموتيفات فی الأدب - وهذا هو ما نحن بصدد في العهد القديم - لا تنتز بالدمار والشتات، بل بالمفة؛ ولا تنبئ بأحداث من أي نوع؛ بل بظاهرتي الرحمة والخلص النفسيتين.

ومن المستحيل أن نحدد كنه ما افترضنا أنه المرجع التاريخي للخروج ٢٣. فماذا كان الدمار القادم الذي تشير إليه القصة بهذا الوضوح؟ هل هو سقوط السامرة فی القرن الثامن؟ أم سقوط أورشلیم فی القرن السادس؟ وليس من قبيل الصدفة أن يستحيل علينا أن نجيب على هذا السؤال، ولو أن الاحتمالين يفصل بينهما قرن من الزمان. وتصحب هذه المرجعيات شاملة فی أدب العهد القديم باستخدام الموتيفات

الأصلية. فهي كإشارات إلى صور الدمار القادمة في عالم التراث القصصى تتواجد في نطاق المجاز الأدبي وتكرر نفسها بما فيه صالح التثوير الإنساني. ويمكن المرجع الحقيقي في مفهوم أخلاقي. فالسرد القصصى يحدث على الالتزام لا لماضٍ أو ل حاضر تاريخي أو زمني، بل لحالة وجود مثلى. والموتيفة السائدة لغفران ما لا يغتفر تعكس مدلولاً في القصص الفلسطينية التراثي المبكر بحث على الالتزام بالطاعة والرحمة الإلهية ويمقت العصيان والغضب الإلهي.

وفيما يتعلق بأشعيا يمكن صوغ التساؤلات النقدية عن المرجع والسياق بإيجاز فيما يلي: هل العالم الذي يجد النبي فيه سياقه التأويلي من خلال صوغ فقرات كأشعيا ٢٦-٢٩ (و: ١؛ ١ أيضاً) هو عالم خارجي حقيقي أم عالم أدبي داخلي؛ هل هو عالم تاريخي من الأحداث أم عالم نصي ذو مغزى؟ وعدم معرفة سفر أشعيا بوجود شخصية باسم أشعيا في الماضي كما يعرف أشعيا نبي قصص سفر الملوك الثاني يشجعنا على النظر إلى أشعيا السفر النبوي كشخصية قصصية.

ومن الغريب أن قصة يونان وعلى الرغم من إشارة يسوع إلى بطلها في الأناجيل تعد في نظر الباحثين خيالية بينما لا ينظرون إلى شخصية يونان نبي الملوك الثاني نفس النظرة. فيونان عندهم شخصية تاريخية كجلجامش مجرد عدم وجود حوت معه ومع ذلك فهناك ما هو أكثر من الحوت في تمييزنا الديني بين الأساطير. فالمعجزات المماثلة مسألة عادية في حياة أي موسى وأي يشوع دون أن يكون هناك إجماع بين الباحثين على إدراجها ضمن جنس الخيال الأدبي. فلماذا تجعل نفس النغمة الأخلاقية والقيمة الفلسفية التي تتعلق برحمة الرب المنزهة من سفر يونان عملاً من أعمال القصص الديني بينما تذكر ذلك على الأدب المماثل فيما يعرف بالتاريخ التثنوي أو في سائر الأسفار النبوية؟ الإجابة بسيطة في رأينا ولا شأن لها بقضايا الجنس الأدبي. فسفر يونان كقصة الجنة في سفر التكوين لم يعد يمثل جزءاً من احتياج دراسات العهد القديم إلى دائرة تأويلية مغلقة من الإجماع تتوصل إلى ما يعرف «بحقيقة» العهد القديم من حيث تاريخه. وهذه الدائرة التأويلية تتداعى اليوم.

والى متى يمكننا أن نؤكد أن يونان في قصته أكثر ميلاً إلى الخيال من أشعيا في قصته؟ وكيف تكون المقاطع النثرية من سفر إرميا أكثر تاريخية من نظيراتها في سفر أيوب؟ ولا ينبغي أن ننسى إيليا أو إيلشع في سفر الملوك. فهل يستعين مؤلف سفر إرميا بسفر الملوك في محاولة لإضفاء الطابع التاريخي، أم أن هذا النص يستغل مرجعاً أدبياً لأغراض أدبية ويتوسع فيه دون قيود؟

إن أسفار الأنبياء باعتبارها أسفاراً يتم تقديمها كقصص نثرية تتضمن أدباً من أجناس أخرى مثلها في ذلك كمثل الخروج واللاويين والتثنية. والحقيقة أنه من المهم أن نحدد ماهية هذه الأجناس الأدبية. هي ليست حياً ولا تبدو كوحى. بل هي أقرب إلى الخطب الشعرية أو الأمثال أو المواعظ، ومنها ما يصعب تمييزه عن المزامير أو الأناشيد التي نطالعنا في قصة أيوب أو في سفر المزامير. ونميل من جانبنا إلى اعتبار أسفار الأنبياء مجموعات موسعة من الأناشيد والمجازات المفيدة تعليمياً. وعندما نتأمل ما يعرف بصغار الأنبياء فلا بد أن نتشكك في أننا بصدد أعمال مستقلة. فما نقرأه هو مجموعة شاملة ومتراصة منطقياً من المواد المتنوعة صيغت في قالب قصصى من اثني عشر سفرًا عن اثني عشر من كبار عرافى الماضى. وهى كمجموعة، تضارع الاثني عشر سفرًا قصصياً في تراث التكوين-الملوك.

٥. معنى النصوص

لابد من قراءة النصوص في سياقاتها الخاصة. وهى سياقات تاريخية. وأحد جانبي هذا السياق التاريخي موقع النص في العالم الفكرى للأدب الذى نون فيه. والآخر يتعلق بالعالم الفكرى الذى يقرأ فيه. وفى محاولتنا لإيجاد لاهوت نقدى للعهد القديم، دعنا نستخدم ثلاثة أمثلة من تيمات العهد القديم الأساسية لإيضاح سؤالين: ماذا نقصد بالنص؟ وماذا نقصد نتيجة للنص؟ السؤال الأول يتعلق بالعالم العادى للبحث التاريخى لا فى النص وحده، بل فى علاقتنا بنص قديم. والسؤال الثانى محاولة للتأمل النقدى فى نص أوجد تراثاً أثر على مفاهيمنا عن نفس النص الذى نقرأ. فهو نص يؤثر قراءته على مفاهيمنا عن أنفسنا. والأمثلة الثلاثة تنم عن تنويعات على التحريفات التاريخية التى عانتها نصوصنا، يتعامل أحدها مع المعانى الضمنية لرؤى متباينة؛ ويشير الثانى ضمناً إلى أهمية اتخاذ موقف نقدى من المفاهيم الدينية؛ ولا يتعامل الأخير إلا مع السيطرة على التلوث.

(أ) قصة الجنة: هل كانت هذه القصة تجدى لو كان الإنسان قد تمكن من مراوغة الكروبيم والسير فى طريق شجرة الحياة وإتمام تلك المهمة المستحيلة؟ بالطبع لا؛ فهذا من شأنه أن يدمر جوهر القصة. فنحن نموت؛ ونحن نفشل، حتى فى عقيدتنا، ونتحول إلى تراب، وقدر طينا الفناء. ومع ذلك فإننا لم نجد طريق العودة إلى شجرة الحياة. وللقصة فى رؤية مؤلفها وجمهور قرائها صدق يمكننا من التصالح مع أشد ما يميز حياة الإنسان، ألا وهو الموت.

على أية حال فقصة الجنة باعتبارها تأملاً علياً في الفناء أدركت المغزى اللاهوتى لحياة قرائها وموتهم بقوة كبيرة. ومع ذلك فإن لها جمهوراً لم تكتب من أجله. وكان لها مغزى مماثل لدى هذا الجمهور داخل عالم أوغسطين - المسيحي حالياً - الشديد الاختلاف. فهل كانت علياً الفناء فى قصة الجنة تمثل الحقيقة لدى جمهورها الجديد فى ذلك العالم الوسيط المبكر؟ لا بالطبع. وسبب ذلك واضح تماماً. فالإنسان فى الرؤية التى كان أوغسطين يشترك فيها مع معاصريه من مسيحيى العصور الوسطى لم يكن فانياً. بعبارة أدق، كان فناؤه موضع إنكار. فكانت له روح خالدة. وكان جسده وموته خافيين عليه باعتبارهما وهم. لذا فقد وجدت القصة صدقاً لها فى تيمة مؤالة بصورة مغالى فيها. فأصبحت هى قصة الخطيئة الأصلية، وحكاية تهديدية لتاريخ الخلاص تتطلع إلى آدم الجديد. ومن الغريب فى ذلك أن ما طرأ عليه التغيير لم يكن نص القصة، بل سياقها والمفهوم الذى نُظر إليها من خلاله.

وهناك سؤال لاهوتى معاصر تطرحه قراءة العهد القديم اليوم، وهو لماذا تبدو هذه القصة العبرية القديمة التى تمثل فناء الإنسان صادقة فى نظر الكثيرين اليوم وبصورة ظلت مستحيلة طوال قرون بعد أوجستين؟ ألم يتمكن تأويل القرنين الثالث والرابع ولاهوتهما الذى تقوقع حول مفهومه عن يسوع من حل مشكلة الفناء الإنسانى لعالمنا؟ وماذا فينا وفى رؤيتنا لعالمنا وفى مفهومنا عن الموت يسمح لقصة الجنة بأن يكون لها صدق عندنا من جديد؟ وكيف سرت عبر القرون وعبر عالمنا الإدراكى المختلف تماماً؟ إن مهمة التأويل اليوم هى قراءة النصوص وترديد ما قيل من قبل، ومهمتنا فى المقابل هى التعبير عما يتردد فى عالمنا. لذا فإن قصة العهد القديم أجدى من تأويل أوغسطين.

(ب) يهوه وعمانوئيل : إن يهوه إله فلسطين القديمة ليس هو الرب فى العهد القديم. فالرب فى العهد القديم هو رب السماء المتعال. والخروج ٣-٦ كما رأينا يقدم لنا تأويلاً جديداً شاملاً ليهوه إله فلسطين القديم كطريقة التعبير عن كيفية حضور الإله عند إسرائيل القديمة. وبهذا المفهوم تمكنت اليهودية الأولى من فهم ذاتها كبقية إسرائيل أو إسرائيل الجديدة. ومن خلال هذا التراث، اعتُبرت إسرائيل شعباً كان يعرف الرب. ويهوه فى هذه القصص القديمة المنسية هو الذى خلق إسرائيل وهداها وامتحنها بنار الهزيمة والنفى وأعاد شعبها إلى مصيره الموعود. وكان يهوه التراث يعرف بأنه ملاك الرب، فهو نبى وإله عند بنى إسرائيل. ومن

منظور العالم الذي خلقته النصوص يتخذ إله فلسطين التاريخي القديم دور رب الأنبياء، فهو المخاطب في حديث داود وغيره في سفر المزامير. وهو زوج السامرة وأورشليم وهو الحبيب في أسفار الأنبياء ويرتبط بآلهة الآباء وبغيرهم من آلهة ماخى إسرائيل الأسطوري. ويؤول الخروج ٢: ١٢ بمعنى يهوه بأنه «الله معك». وهذا هو لب مفهوم العهد القديم عن الإله ومحمور لاهوت العهد القديم. فييهوه استكشاف لكيفية حلول الغيب. وهو عمانوئيل بالنسبة لبنى إسرائيل. وهو الوسيلة التي يعرف بها رب الكون والروح الحق الواحد.

ويستخدم العديد من نفس هذه الموتيقات كمجازات لداود وموسى، وإيسوع وفي العهد الجديد. وهي موتيقات تكاد تنطبق على كل شخصية تأويلية محورية في التراث سواء أكانت شخصية مخلص أو ملك أو كاهن أو مسيح أو سيد أو ملك أو نبي أو عمانوئيل. وكلهم يعكسون مدلولاً أدبياً واحداً، فهو من يجسد حضور الرب في إسرائيل. وهم جميعاً يسمون باسمه. ومن خلال هذه الموتيقات المتداخلة يمكن أن نرى مرجعاً مجازياً ظل طوال قرنين ونصف القرن يشير إلى مفهوم بعيد عن القصص التي تحكى إما عن يسوع أو يهوه. ومسألة الحضور الإلهي ملكية مشتركة لكل من العهدين القديم والجديد. وهي جوهرية أيضاً بالنسبة للثقافات البحر الميت والأبوكريفا والنقوش. وأخيراً فهي تختلف عن المفاهيم التاريخية ليهوه ويسوع أو أى موسى أو أى داود. والأهم أن هذا المجاز يدل على أهمية الإبقاء على السمو الإلهي وفهمه في نطاق المفهوم والجهل الإنسانيين.

ومع ذلك فقد طرأ على ترديد هذه النصوص لمجازاتها التراثية عن الإله تغير جذري بدمجها في العقيدتين الكليتين لليهودية الأولى والمسيحية. وأحال هذان المفهومان المتنافسان لليهودية والمسيحية المجازات التراثية المشتركة عن الإله إلى عقيدتين متنافستين وكليتين. وفي بؤرة مجرى اللغة اللاهوتية هناك ثلاث أفسد التراث القصصي. وساعد في المسيحية على الأقل على إيجاد مفهوم تنافسي عن الإله وعن العقيدة الدينية يصعب الدفاع عنه بلفظ البشر. وأبدى قطاع كبير من اللاهوت المسيحي ميلاً إلى حربية المجاز وتاريخيته، وعارض جوهره التوراتي.

(ج) «علمت أنك إله رؤوف رحيم بطى الغضب وكثير الرحمة وتادم على الشر. فالآن يارب خذ نفسى منى لأن موتى خير من حياتى» (يونان ٤: ٢-٣). فالإله الرؤوف تجل لكل ما هو إلهي؛ وهو ما يتناقض مع مثال يونان عن التوقع

الإنسانى بأن يبطش الرب بأعدائنا. لكن الرب لا يفعل. ويندم على الشر. ومع إله رؤوف كهذا، فإن يونان الذى يؤدى دور نبي هلاك كاييليا ويتعطش لدماء أعداء الرب يجد نفسه عاطلاً وهذا التراث الذى يتناقض مع سبل الرب وسبل البشر أيضاً له قرين مجازى؛ فإسرائيل فاسدة وجاحدة فى جوهرها وتستحق غضب الرب وبذمه التام. فقد اقترفت أثاماً لا تغتفر. لذا فقد قرر الرب أن يسبغ رحمته وخلصه على بقيته المؤمنة.

هذا المفهوم عن الرحمة الإلهية والذى يتناقض مع عدم فهم البشر لها هو التيمة الأكثر انتشاراً فى العهد القديم، ولا يفلت منها أى نص. وهى تظهر باعتبارها المنظور اللاهوتى المحورى لنص بعد نص، سواء أكنّا نتعامل مع قصة نثرية أو نشيد أو قصيدة أو مع حوار فلسفى. ونشأ عنها بعض من أهم مجازات العهد القديم عن الإله. وكما تلاعبت النصوص بالتنويعات العديدة على هذه التيمة، فهى تعود مزاراً إلى قطبية واحدة بعينها. ويتم التعبير عن ذلك بعدد من السيناريوهات: فيقدم شخص أو الإنسانية أو الأمم الأخرى أو الملك أو إسرائيل أو زعيمها أو زعمائها، بل كهنتها أو أنبيائها أو حكمائها أو الإله نفسه على اقتراح أو ثام دموية رهبية أو أظهر نقاء أو خان جوهر الدعوة. والمنطق والحقيقة يتطلبان من العدالة واتباع الشرائع أن تؤكد على مبدأ الثواب والعقاب. وعلى هذا القطب من التراث يكثر أنبياء الغضب والهلاك. ويتم ذبح أتباع الديانات الأخرى. إنها حرب مقدسة، يتم فيها القضاء على الجنس البشرى بالطوفان، وتحرق سدوم وتزول من فوق الأرض وتتداعى السامرة وتوضع أورشليم تحت الحصار. وليس هناك سوى اللونين الأبيض والأسود. ولا معنى للحزن بين هذه النصوص. فالطفل فى داخلنا يعرف أن الشر هو الذى يقضى عليه. فيتم القضاء على الأشرار، سواء أكانوا من عبدة الأوثان أو الجيران من الأغيار أو أطفال حقت عليهم اللعنة أو المصريين أو الآشوريين ممن حق عليهم غضب يهوه أو قائمة طويلة لا تنتهى من الأفراد. ولا يكون الحزن معنى إلا عندما تقترب من القالب القصصى لدمار أورشليم ونفيها.^(٦) وفى الاتجاه السائد للتراث يتحدث قائد الحرس البابلى لحراس فى إرمياء ٤٠: ٢-٣ بوضوح على لسان مختلفى التراث فيقول: «إن الرب إلهك قد تكلم بهذا الشر على هذا الموضع، وجلب الرب وفعل كما تكلم». وهذه القسوة ضرورية حرفياً وبنائياً للحفاظ على تأثير القطبية المتضادة.

(٦) بعيداً عن تعليقات ثانوية على التراث كما فى إشارة أخبار الأيام الثانى ٣٥: ٢٥ إلى الحزن على يوشيا.

ويتضمن سفر مراثى إرمياء الذى يقع فى قلب نطاقنا أجمل أناشيد الإثم والتوبة. وهى أناشيد تكوّر حول ضياع أورشليم، وتصنع بدموعها الانتقال العاطفى إلى أورشليم الجديدة. والعديد من هذه الأناشيد يعد صدى لسفرى أيوب والجامعة. والرب غائب وصامت.

وهنا أيضاً نجد أن التناقض بين يونان وإيليا يساعد على الإيضاح. فيونان ليس نبياً فى الحقيقة. ويتناول سفر يونان الرحمة باعتبارها هى حقيقة الرب، فى حين أن النبى يونان نفسه يمتنى أن يكون نبى بطش وعقاب. فيتحوّل يونان إلى نبى مضاد. ومن خلال السخرية تقدم القصة السمة الخادعة للحقيقة التى لا تنتمى إلا للمفهوم الإلهى.

وتثبت قصة سفر الملوك الأول ١٩: ١-١٨ عن إيليا الرافد النبوى لبطلنا المضاد. هكذا كان سيصبح نبى كيونان لو كان الرب أقل تحفظاً. كان سيصبح هو الرب نفسه. فلا يكتفى إيليا بالقتل الدموى فيكس الجثث لجيل آخر من قراء النبوة. وفى المشهد الأخير من يونان ٤ يتكرر عدد من موتيفات قصة إيليا. وهناك تطابق شبه حرقى بين تضرع كل منهما ليهوه لكى يأخذ روحه. وافترض كلا النبيين والذى تكشف عنه موتيفة تمنى الموت المشتركة بينهما هو أن نبوءتهما هى التى تنقذ وتدمر. وهذه السخرية الكامنة فى قصة إيليا تتكشف فى إعادة استخدام هذه الموتيفة فى سفر يونان. وتتأكد السخرية بالتضاد بين الدمار الشامل الذى جلبه النبى إيليا على أعداء يهوه، والسلام والتوبة اللذين يأتى بهما يونان النبى المضاد. وقصة إيليا تحمل مفتاح كشف القسوة التى نجدتها فى قصة يونان. فأمال «المؤمن الحق» تتناقض مع المعانى الضمنية للرب الذى يؤمن به يونان. وقد صيغ هذا التناقض فى سفر يونان بين لغة التدين العنيفة ضد نينوى «الشريرة» وحنو الرب الرؤوف على نينوى. وفى الملوك يكون التناقض بين رب المجد والغضب الذى يمثله إيليا والأنبياء، ورب الصمت الذى لدينا. ويمثل مشهد إيليا فى البرية فى سفر الملوك الأول ١٩: ١١-١٢ تعليقاً ضمناً على النبى وعلى قصته التى يختتمها:

«وإذا بالرب عابراً وريح عظيمة وشديدة قد شقت الجبال وكسرت الصخور أمام الرب. ولم يكن الرب فى الريح. وبعد الريح زلزلة، ولم يكن الرب فى الزلزلة. وبعد الزلزلة نار، ولم يكن الرب فى النار. وبعد النار صوت منخفض خفيف ...»

ويأخذ سفر يونان هذا التعليق على حقيقة توقعاتنا عن الرب خطوة أبعد بتقديم صورة هزلية لتوقعات الأنبياء أنفسهم. وهذا التفكيك الشديد لرب الأنبياء ليس غريباً فى العهد القديم كما يشير تراث البحث العلمى فى العهد القديم فيما يتعلق بأسفار

الأنبياء. فيسفر سفر أيوب من التدين التقليدي، بل من أيوب (الذي يجسد تدين الحكمة). ويمثل يهوه الجبار في هذا السفر شخصية هزلية تتناقض بحدّة مع إله أيوب الصامت الغائب ومع واقع القراء. ونحن جميعاً ندرك أن سفر الجامعة يتحدث عن هذا الرب المجهول بصراحة تامة. وعلينا أيضاً أن ندرك أن معرفة الإله من التيمات المحورية في أسفار موسى الخمسة ومن التيمات المتكررة في التراث ككل.

إن تصور أن لاهوت تراث العهد القديم تاريخ الخلاص يعد خطأ ولا طائل من ورائه مهما حاولنا أن «نرى الأمور بعيني الرب». وهو أساس يستكشف عهداً لم يوفِ وإله غضب ونهذ وتاريخاً مجيداً مضى وتفتت ووجوداً أظلمت وإدانة متكررة وانتقاماً دمويًا. وتكرار الشرور التي حاقت بإسرائيل وضياح الأحلام والأمال التي تداعت على رأس إسرائيل لا يعد تاريخ خلاص. ومن يعرفون بالأنبياء التاريخيين (أي أنبياء القصص والأساطير) الذين يقدمون لنا المجاز اللاهوتي يناسبون صورة يونان الهزلية! فصورة الرب التي يقدمونها ليست أذكى من تلك التي يقدمها رفاق أيوب.

ولا شك أن القدرة على الوعظ على أساس نصوص العهد القديم تقلصت بما يتناسب عكسيًا مع نمو تأثير هذه الواقعية السانجة. وقد أخذنا الشخصيات الأدبية للأنبياء وقرأنا النصوص وكان هؤلاء الأنبياء كتبوا ونطقوا بما وضعه الله لا الشعراء على ألسنتهم. ورفضنا أن نستخدم أبسط أدوات القراءة لفهم المنظور الذي يتحدث منه هذه القصائد القيمة. وليس غريباً أن ما يعرف باللاهوت النبوي الناجم عن سوء استخدام العلم واللغة يعد تافهاً من الناحية التاريخية ومرفوضاً لاهوتياً.

وعندما نتناول في النهاية السؤال الخاص بما تمخض عنه التراث، فإن الفهم التقليدي للنصوص النبوية لابد أن يؤدي إلى قلق كبير. فهذه النصوص توقظ العديد من الشخصيات الدموية التي تشبه تراثاً كاملاً من تأمل الغيب وتصم أذاننا عن صمت إيليا الإلهي وعن الرحمة الإلهية في سفر يونان. وليس ثم صراع بين الأدب النبوي ككل ويونان؛ فهو يتضمن تنويعات على تيماته. فرب الأنبياء وقصص العهد القديم إله تحول عن الشر الذي انتواه ضد إسرائيل. فهو يشبه إله قصص الطوفان بسفر التكوين. وهو إله يندم. وهو إله سفر يونان الرحيم البطيئ الغضب. وقد شوه حفظه التراث صورته وحالوا بينه وبين أتباعه، ووقف حراس البحث العلمي الذي يبحرون في أعق مياه التراث في طريق إعادة اكتشافه ومنعوا الناس من الاستماع إلى القصص في جداول غير ملوثة.

معجم بالألفاظ الواردة بالكتاب

Anno mundi (AM)	بعد الخليقة
Chalcolithic	العصر النحاسي
xenophobia	عقدة كره الأغيار
legalistic	مفرط في التقيد بتفاصيل الشريعة
Josiah	يوشيا (أحد ملوك اورشليم في التوراة)
fundamentalism	العصمة الحرفية (مذهب يؤمن بحرفية كل ما ورد في الكتاب المقدس من قصص وخوارق ومعجزات وأخلاق وتاريخ وغيبيات ويأن الكتاب المقدس معصوم من الخطأ)
agnostic, agnosticism	لا أدري، اللا أدريّة
intertestamental	ما بين العهدين: فترة القرنين الفاصلة بين وضع آخر أسفار العهد القديم وبدء وضع أسفار العهد الجديد.
tradition	الشريعة: التراث
dramatization	مسرحة
topos	صورة أدبية
demythologize	يُجرّد (القصة مثلاً) من طابعها الأسطوريّ
Nazirite	منذور، نذير
supercession	نسخ، إبطال
variant	تنويع

المحتوى

رقم الصفحة

3

11

21

25

33

41

50

53

64

66

71

74

76

85

تقديم
تصدير: الجدل الأكاديمي
الباب الأول
كيف نتحدث القصص عن الماضي

مقدمة الباب الأول

الفصل الأول: التاريخ والجذور: الماضي المتغير

١. عندما يتم إثبات النصوص بنصوص أخرى
٢. لا جديد تحت الشمس
٣. قصص الصراع
٤. الكتاب المقدس ككذب بقاء

الفصل الثاني: الخلط بين القصص والشواهد التاريخية

١. الخلط بين الواقعية السانحة والمنهج التاريخي
٢. رؤى العهد القديم المتعددة للماضي
٣. قصص يهوه كإله ومسيحه
٤. نسيان رأس شاول على أرض المعركة
٥. كيف يرى جامعو العهد القديم داود
٦. شرح سفر الملوك الثاني: أشعيا ويونان وإيليا

الفصل الثالث: المعالجة القصصية للماضي في العهد القديم

١. القصص وإشاراتها إلى عالم تاريخي

٢. لا تعدّ إلى مصر من أجل الجياد 88
 ٣. قصة لها منفذ الى الواقع 90
 ٤. الأساليب الفنية لتدوين سفر التكوين 97
 ٥. شعب إسرائيل التوراتى كخيال 103

الفصل الرابع: خرافات الأصول

١. قصص جنود البشرية 109
 ٢. عن الأمم والأبطال 116
 ٣. عن شعب الرب 119
 ٤. نموذج تحليلي يتداعى: العهد القديم ككتاب تاريخ 126

الباب الثانى كيف يختلف المؤرخون ماضياً

- مقدمة الباب الثانى 131

الفصل الخامس: البدايات

١. التكوين: ١٤٠٠ - ٦٠٠ ق.م. 133
 ٢. عدن الأفريقية: ٧٠٠٠ - ٦٠٠٠ ق.م. 136
 ٣. الجنة المفقودة: ٦٥٠٠ - ٤٥٠٠ ق.م. 141
 ٤. اقتصاد بحر متوسطى ٦٠٠٠ - ٤٠٠٠ ق.م. 144
 ٥. أرض القرى: ٢٤٠٠ - ٢٥٠٠ ق.م. 149
 ٦. عن المدن والتجارة 154

الفصل السادس: اقتصاد البحر المتوسط

١. الفلاحون والرعاة واقتصاد متحول: ٢٤٠٠ - ١٧٥٠ ق.م. 161
 ٢. الساميون الغربيون الأوائل 168
 ٣. فلسطين تغزو مصر؟ ١٧٣٠ - ١٥٧٠ ق.م. 170
 ٤. الهكسوس فى فلسطين 176
 ٥. أرمجنون ومغامرات مصر فى آسيا: ١٤٦٨ و ١٢٨٨ ق.م. 183

الفصل السابع: شعوب فلسطين

- 189 ١. جفاف ماسيناى العظيم: ١٢٠٠-١٠٥٠ ق. م.
 192 ٢. تطوير مستوطنات المرتفعات
 196 ٣. تاريخ يهوذا المستقل: ٧٠٠-١٠٠٠ ق. م.
 199 ٤. بولتا إسرائيل ويهوذا: ١٠٠٠ - ٦٠٠ ق. م.
 203 ٥. الآلهة

الفصل الثامن: في ظل الإمبراطوريات

- 215 ١. الحرب من أجل يَزْرَعِيل
 218 ٢. إسرائيل التاريخية
 227 ٣. الترحيل والعودة
 233 ٤. فلسطين في ظل إمبراطورية متغيرة

الفصل التاسع: المؤرخون واختلاق التاريخ

- 237 ١. شخصية داود التاريخية ومشكلة الخلود
 248 ٢. حالات السبب: المصادر التاريخية
 256 ٣. خرافة السبب

الباب الثالث

مكانة العهد القديم في التاريخ

- 267 مقدمة الباب الثالث
 الفصل العاشر: عالم العهد القديم الاجتماعى والتاريخى
 275 ١. شعوب إسرائيل وفلسطين الخفية
 279 ٢. لاموت الطريق: تأملات طائفية فى الحياة والمجتمع
 286 ٣. الحياة الجديدة والبعث
 294 ٤. العهد القديم والتاريخ
 296 ٥. الاستمرارية والانتقطاع فى تاريخ فلسطين
 299 ٦. يهوديات متعددة
 302 ٧. «اليهود» عند جوزيفوس

الفصل الحادى عشر: العالم الأدبى للعهد القديم

- 311 ١. عن الأدب
315 ٢. التراث والتتويجات القصصية
319 ٣. مكعبات كوينهاجن
330 ٤. العهد القديم ومؤلفوه
333 ٥. وظيفة الشروح

الفصل الثانى عشر: العالم اللاهوتى للعهد القديم ١: كيف بدأ الرب

- 339 ١. ما يعرفه العهد القديم وما لا يعرفه عن الرب
348 ٢. يهوه كاله فى سفر التكوين
351 ٣. يهوه الأب الروحى
363 ٤. كيف أصبح يهوه هو الإله

الفصل الثالث عشر: العالم اللاهوتى للعهد القديم ٢: أساطير أبناء الرب

- 369 ١. ميلاد أحد أبناء الرب كموتيفة حبكة تراثية
371 ٢. البشرية والمقدس
374 ٣. الإنسان والقتل
383 ٤. ميلاد ابن الرب وإرسال مخلص
388 ٥. شمشون كابن للإله ونذير
392 ٦. الأنماط الكلاسيكية للحكاية: موسى وصموئيل ويوحنا ويسوع ...

الفصل الرابع عشر: العالم اللاهوتى للعهد القديم ٣: إسرائيل كابن الإله

- 401 ١. الحضور الإلهى وابن الإله
407 ٢. إسرائيل كابن للإله
410 ٣. نور عمانوئيل وابن الإله
415 ٤. موتيفة الأنبياء وابن الإله
419 ٥. حكاية يهوه وزوجاته

422 ٦. إسرائيل حبيبة الرب

الفصل الخامس عشر: العالم الفكري للعهد القديم

425 ١. تاريخ من هذا؟

430 ٢. اللاهوت كتأمل نقدي

435 ٣. العهد القديم وعلماء اللاهوت

438 ٤. الأنبياء والتاريخ

442 ٥. معنى النصوص

المشروع القومي للترجمة

- ١ - اللغة العليا (طبعة ثانية) جون كوين
- ٢ - الوثنية والإسلام له. مادمو يانيكار
- ٣ - التراث المسروق جورج جيمس
- ٤ - كيف تم كتابة السيناريو انجا كاريكتوفا
- ٥ - ثوريا في غيبوبة إسماعيل فصيح
- ٦ - اجتماعات البحث اللساني ميلكا إيفيتش
- ٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة لوسيان فولمان
- ٨ - مشطو العراق ماكس فريش
- ٩ - التفيرات البيئية أندرو س. جودي
- ١٠ - خطاب الحكاية جيرار جينيت
- ١١ - مختارات فيسوالفا شيمبوريسكا
- ١٢ - طريق الحرير هيفيد براونستون وايرين فرانك
- ١٣ - حياة الساميين روبرتسن سميث
- ١٤ - التحليل النفسي والأدب جان بيلمان نويل
- ١٥ - المركبات الفنية إدوارد لويس سميث
- ١٦ - أليفة السوداء مارتن برنال
- ١٧ - مختارات فيليب لاركين
- ١٨ - الشعر الساساني في أمريكا اللاتينية مختارات
- ١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة جورج سفيريس
- ٢٠ - قصة العلم ج. ج. كراوثر
- ٢١ - خوفا وألف خوفا صمد بهرنجي
- ٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين جون أنتيس
- ٢٣ - تجلى الجميل هانز جيورج جادامر
- ٢٤ - ظلال المستقبل باتريك بارنر
- ٢٥ - مثنوي مولانا جلال الدين الرومي
- ٢٦ - دين مصر العام محمد حسين فيكل
- ٢٧ - التنوع البشري الخلاق مقالات
- ٢٨ - رسالة في التسامح جون لوك
- ٢٩ - الموت والوجود جيمس ب. كارس
- ٣٠ - الوثنية والإسلام له. مادمو يانيكار
- ٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامي جان سوفاجيه - كلود كاين
- ٣٢ - الانقراض بيفيد روس
- ٣٣ - التاريخ الاقتصادي لإفريقيا الغربية أ. ج. هويكنز
- ٣٤ - الرواية العربية روجر ألن
- ٣٥ - الأسطورة والحداثة بول . ب . بيكسون
- ٣٦ - أحمد درويش
- ٣٧ - أحمد فؤاد بليغ
- ٣٨ - شوقي جلال
- ٣٩ - أحمد العشري
- ٤٠ - محمد علاء الدين منصور
- ٤١ - سعد مصالوح / وفاء كامل فايد
- ٤٢ - يوسف الأنطكي
- ٤٣ - مصطفى ماهر
- ٤٤ - محمود محمد عاشور
- ٤٥ - محمد مقصود عبد الجليل الأرنؤي وعصره
- ٤٦ - هناء عبد الفتاح
- ٤٧ - أحمد محمود
- ٤٨ - عبد الوهاب طوب
- ٤٩ - حسن الوهن
- ٥٠ - أشرف رفيق عطيفي
- ٥١ - بإشراف / أحمد عثمان
- ٥٢ - محمد مصطفى بدوي
- ٥٣ - طلعت شافين
- ٥٤ - نعيم عطية
- ٥٥ - يعني طريف الخولي / بدوي عبد الفتاح
- ٥٦ - ماجدة العناني
- ٥٧ - سيد أحمد علي الناصري
- ٥٨ - اسمعيل توفيق
- ٥٩ - بكر عباس
- ٦٠ - إبراهيم النسوقي شتا
- ٦١ - أحمد محمد حسين هيكل
- ٦٢ - أخصبة
- ٦٣ - منى أبو سنه
- ٦٤ - بدر الدين
- ٦٥ - أحمد فؤاد بليغ
- ٦٦ - عبد الستار الطنجي / عبد الوهاب طوب
- ٦٧ - مصطفى إبراهيم فهمي
- ٦٨ - أحمد فؤاد بليغ
- ٦٩ - حمزة إبراهيم المنيف
- ٧٠ - خليل كفت

- ٢٦ - نظريات السرد الحديثة
٢٧ - واحة سيوة وموسيقاها
٢٨ - نقد الحداثة
٢٩ - الإغريق والحسد
٤٠ - قصائد حب
٤١ - ما بعد المركزية الأوروبية
٤٢ - عالم ماك
٤٣ - اللهب المزدوج
٤٤ - بعد عدة أصياف
٤٥ - التراث المغفور
٤٦ - عشرون قصيدة حب
٤٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (١)
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية
٤٩ - الإسلام في البلقان
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير
٥١ - مسار الرواية الإسبانية الأمريكية
٥٢ - العلاج النفسي التكعيبي
٥٣ - الدراما والتعليق
٥٤ - المفهوم الإغريقي للمسرح
٥٥ - ما وراء العلم
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)
٥٨ - مسرحيتان
٥٩ - المحبرة
٦٠ - التصميم والشكل
٦١ - موسوعة علم الإنسان
٦٢ - لغة النص
٦٣ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢)
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)
٦٥ - في مدح الكسل ومقالات أخرى
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية
٦٧ - مختارات
٦٨ - نتاشا المجزؤة وقصص أخرى
٦٩ - العالم الإسلامي في لول القرن العشرين
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرسي
- والاس مارتن
بروجيت شيفر
آن تودين
بيتر والكوت
آن سكستون
بيتر جران
بنجامين باربر
أوكافير بات
ألدوس هكسلي
روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين
بابلو نيرودا
رينيه ويليك
فرانسوا دوما
ه. ت. نوديس
جمال الدين بن الشيخ
داريو بيانوييا وخ. م بينياليستي
بيتر. ن. نوفاليس وستيفن. ج.
روجسيفيتز ودوجر بيل
أ. ب. ألتجتون
ج. مايكل والتون
جون بولكجهوم
فديريكو غرسية لوركا
فديريكو غرسية لوركا
فديريكو غرسية لوركا
كارلوس مونثيث
جوهانز ايبين
شارلوت سيمور - سميت
رولان بارت
رينيه ويليك
آلان رود
برتراند راسل
أنطونيو جالا
فرناندو بيسوا
فالتين راسبوتين
عبد الرشيد إبراهيم
أوخينيو تشانج روبريجت
داريو فو
- ت : حياة جاسم محمد
ت : جمال عبد الرحيم
ت : أنور مغيث
ت : منيرة كروان
ت : محمد عبد إبراهيم
ت : عاطف أحمد / إبراهيم قحى / محمود ملج
ت : أحمد محمود
ت : المهدي أخريف
ت : مارلن تادوس
ت : أحمد محمود
ت : محمود السيد علي
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : ماهر جويجاني
ت : عبد الوهاب علوب
ت : محمد يراة وعشقي المجد يوسف الشطكي
ت : محمد أبو العطا
ت : لطفي فطيم وعادل دمرداش
ت : مرسى سعد الدين
ت : محسن مصيلحي
ت : علي يوسف علي
ت : محمود علي مكي
ت : محمود السيد ، ماهر البطولي
ت : محمد أبو العطا
ت : السيد السيد سهيم
ت : هجرى محمد عبد الغنى
مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
ت : محمد خير البقاعي
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : رمسيس عوض
ت : رمسيس عوض
ت : عبد اللطيف عبد الحليم
ت : المهدي أخريف
ت : أشرف الصباغ
ت : أحمد فؤاد متولي وهويدا محمد فهمي
ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
ت : حسين محمود

- ٧٢ - السياسي المجوز
٧٣ - نقد استجابة القارئ
٧٤ - صلاح الدين والمالكي في مصر
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية
٧٦ - جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي
٧٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ٢
٧٨ - العولة : النظرية الجماعية والثقافة للكتابة
٧٩ - شعرية التأليف
٨٠ - بوشكين عند منافورة الدموع
٨١ - الجماعات المتخفية
٨٢ - مسرح ميغيل
٨٣ - مختارات
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد
٨٥ - منصور العلاج (مسرحية)
٨٦ - طول الليل
٨٧ - فنون والقلم
٨٨ - الابتلاء بالغرب
٨٩ - الطريق الثالث
٩٠ - وسم السيف (قصص)
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح
الإسباني وأمريكا العامرة
٩٣ - محادثات العولة
٩٤ - الحب الأول والصحة
٩٥ - مختارات من المسرح الإسباني
٩٦ - ثلاث زبقات وردة
٩٧ - هوية فرنسا (مج ١)
٩٨ - الهم الإنساني والجزائري الصهيوني
٩٩ - تاريخ السينما العالمية
١٠٠ - مسالة العولة
١٠١ - القص الروائي (تقنيات ومناهج)
١٠٢ - السياسة والتسامح
١٠٣ - قبر ابن عربي يليه آباء
١٠٤ - أوبرا ماهوجني
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع
١٠٦ - الأدب الأدنلسي
١٠٧ - صورة الفنان في الشعر الأمريكي المعاصر
- ٥ س . إليوت
جيم . ب . تومكينز
ل . ا . سيمينوف
أندريه مورو
مجموعة من الكتاب
رينيه ويليك
روبالد وويرتسون
بوريس أوسبنسكي
ألكسندر بوشكين
بنديكت أندرسن
ميجيل دي أونامونو
غوتفريد بين
مجموعة من الكتاب
صلاح زكي أقطاي
جمال مير صادق
جلال آل أحمد
جلال آل أحمد
أنطوان جينيز
نخبة من كتاب أمريكا اللاتينية
باربر الاسوستكا
كارلوس ميغل
مايك فينرستون وسكوت لاش
صمويل بيكيت
أنطونيو بوينو بايخو
قصص مختارة
فرنان برودل
نماذج ومقالات
بقييد روينسون
بول هيرست وجراهام توميسون
بيرنار فاليط
عبد الكريم الخطيب
عبد الوهاب الزبيب
برتول بريشت
جيرار جينيت
د. ماريا خيسوس روبييرا أمتي
نخبة
- ت : فؤاد مجلى
ت : حسن ناظم وعلى حاكم
ت : حسن بيومي
ت : أحمد لرويش
ت : عبد المقصود عبد الكريم
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : أحمد محمود ونورا أمين
ت : سعيد الفانمي وناصر حلاوي
ت : مكارم القمري
ت : محمد طارق الشراوي
ت : محمود السيد على
ت : خالد المعالي
ت : عبد الحميد شيحة
ت : عبد الرزاق بركات
ت : أحمد فتحي يوسف شتا
ت : ماجدة العناني
ت : إبراهيم النيسوق شتا
ت : أحمد زايد ومحمد محيي الدين
ت : محمد إبراهيم مبروك
ت : محمد هناء عبد الفتاح
ت : نادية جمال الدين
ت : عبد الوهاب علوب
ت : فوزية الشماوي
ت : سري محمد محمد عبد الطيف
ت : إدوار الخراط
ت : بشير السباعي
ت : أشرف الصباغ
ت : إبراهيم قنديل
ت : إبراهيم فتحي
ت : رشيد بنصو
ت : عز الدين الكفاني ؛ إندريس
ت : محمد بنيس
ت : عبد الغفار مكاي
ت : عبد العزيز شميل
ت : أشرف على دعدور
ت : محمد عبد الله الجعدي

- ١٠٨ - ثلاث رسائل عن الشعر الأندلسي مجموعة من النقاد
١٠٩ - حروب المياه جون بولوك وعادل درويش
١١٠ - النساء في العالم النامي حسنة بيجوم
١١١ - المرأة والجريمة فرانسيس هيندسون
١١٢ - الاحتجاج الهادي أولين علوي ماكليود
١١٣ - راية التمرد سادي پالانت
١١٤ - مسرحية حماد كونهي وسكان المستعقول شوينكا
١١٥ - غرفة شخص المرء وحده فرجينيا وولف
١١٦ - امرأة مختلفة (نورية شفيق) سينثيا نلسون
١١٧ - المرأة والجنوسة في الإسلام ليلى أحمد
١١٨ - النهضة النسائية في مصر بث يارون
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق أميرة الأزهرى سنبل
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط ليلى أبو لغد
١٢١ - الغليل الصغير في كتلة المرأة العربية هاطمة موسى
١٢٢ - نظام العمودية القديم ونموذج الإنسان جوزيف فوجت
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها الدولية نيتل الكسندر وفناتولينا
١٢٤ - الفجر الكائن جون جراي
١٢٥ - التحليل الموسيقي سيفريك ثورپ ديفي
١٢٦ - فعل القراءة فولتاتج إيسر
١٢٧ - إرهاب صفاء فتحى
١٢٨ - الأدب المقارن سوزان باسنيث
١٢٩ - الرواية الإسبانية المعاصرة ماريا دولورس أسيس جاروت
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية أندريه جوندز فرانك
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى) مجموعة من المؤلفين
١٣٢ - ثقافة العولة مايك فينرستون
١٣٣ - القوف من المايا طارق على
١٣٤ - تشريح حضارة بارى ج. كيمب
١٣٥ - المختار من ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) ت. س. إليوت
١٣٦ - فلاحو الباشا كينيث كوني
١٣٧ - مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية جوزيف ماري مواريه
١٣٨ - عالم التفريزون بين الجمال والعنف إيلينا تاروتى
١٣٩ - باريسيات ريشارد فاچنر
١٤٠ - حيث تنتهى الأنهار هوبرت ميسن
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل أ. م. فورستر
١٤٣ - قضايا التطور في البحث الاجتماعى ديريك لايدار
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة كارلو جولونى
- ت : محمود على مكى
ت : هاشم أحمد محمد
ت : منى قطان
ت : ريهام حسين إبراهيم
ت : إكرام يوسف
ت : أحمد حسان
ت : نسيم مجلى
ت : سميرة رمضان
ت : نهاد أحمد سالم
ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
ت : لميس النقاش
ت : بإشراف/ رؤوف عباس
ت : نخبة من المترجمين
ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
ت : منيرة كروان
ت : أنور محمد إبراهيم
ت : أحمد فؤاد بليغ
ت : سمحة الخولي
ت : عبد الوهاب علوب
ت : بشير السباعي
ت : أميرة حسن نويرة
ت : محمد أبو العطا وآخرين
ت : شوقي جلال
ت : لويس بقطر
ت : عيد الوهاب علوب
ت : طلعت الشايب
ت : أحمد محمود
ت : ماهر شفيق فريد
ت : سحر توفيق
ت : كاميليا صبحي
ت : وجيه سمعان عبد المسيح
ت : مصطفى ماهر
ت : أمل الجبوري
ت : نعيم عطية
ت : حسن بيومي
ت : عدلى السمري
ت : سلامة محمد سليمان

- ١٤٥ - موت أرتيميو كروث
١٤٦ - الورقة الحمراء
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية)
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت ولوتنيس
١٥٠ - التجريد الإغريقية
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢، ج ١)
١٥٢ - عدالة الهند وقصص أخرى
١٥٣ - غرام الفراغة
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت
١٥٥ - الشعر الأمريكي المعاصر
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى
١٥٧ - خسرو وشيرين
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢، ج ٢)
١٥٩ - الإيديولوجية
١٦٠ - آلة الطبيعة
١٦١ - من المسرح الإسباني
١٦٢ - تاريخ الكنييسة
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع
١٦٤ - شامبوليون (حياة من نور)
١٦٥ - حكايات الشعب
١٦٦ - العلاقات بين الدين والطبائع في إسرائيل
١٦٧ - في عالم طاعور
١٦٨ - دراسات في الأدب والثقافة
١٦٩ - إبداعات أدبية
١٧٠ - الطريق
١٧١ - وضع حد
١٧٢ - حجر الشمس
١٧٣ - معنى الجمال
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء
١٧٥ - التليفزيون في الحياة اليومية
١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية
١٧٧ - أنطون تشيخوف
١٧٨ - مفكرات من الشعر الهنائي الحديث
١٧٩ - حكايات أيسوب
١٨٠ - قصة جاويد
١٨١ - النقد الأدبي الأمريكي
- ت : أحمد حسان
ت : علي عبد الرؤوف البيهبي
ت : عبد الفقار مكاوي
ت : علي إبراهيم علي منوفي
ت : أسامة إسبر
ت : منيرة كروان
ت : بشير السباعي
ت : محمد محمد الخطابي
ت : فاطمة عبد الله محمود
ت : خليل كلفت
ت : أحمد مرسى
ت : مي التلمساني
ت : عبد العزيز بقوش
ت : بشير السباعي
ت : إبراهيم فتحي
ت : حسين بيومي
ت : زيدان عبد الطليم زيدان
ت : صلاح عبد العزيز محجوب
ت : مجموعة من المترجمين
ت : نبيل سعد
ت : سهير المصايفة
ت : محمد محمود أبو غدير
ت : شكرى محمد عياد
ت : شكرى محمد عياد
ت : شكرى محمد عياد
ت : بسام ياسين رشيد
ت : هدى حسين
ت : محمد محمد الخطابي
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : أحمد محمود
ت : وجيه سمعان عبد المسيح
ت : جلال البنا
ت : حمزة إبراهيم منيف
ت : محمد حمدي إبراهيم
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : سليم عبدالأمير حمدان
ت : محمد يحيى
- كارلوس فوينثس
ميجيل دي لييس
تاتركيد مورست
إنريكي أندرسون إمبرت
عاطف فضول
روبيرت ج. ليتمان
فرنان برودل
نخبة من الكتاب
فيولين فانويك
فيل سليتر
نخبة من الشعراء
جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو
النظامى الكونجى
فرنان برودل
ديفيد هوكس
بول إيرليش
البيخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا
يوحنا الأسوى
جوردين مارشال
جان لأكوتير
أ. ن. أفانا سيفا
يشعياهو ليفمان
وايندرانات طاغور
مجموعة من المؤلفين
مجموعة من المبدعين
ميفيل دليبيس
فرانك بيجو
مختارات
ولتر ت. ستيس
ابليس كاشمور
لورينزو فيلشس
توم تيتنبرج
هنرى تروايا
نخبة من الشعراء
أيسوب
إسماعيل فصيح
فنسنت ب. ليتش

١٨٢ - العنف والنبوة	و . ب . بيتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ - جان كوكو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ - القاهرة .. حالة لا تنام	هانز إيندورفر	ت : يسوقى سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب طوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنورود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُزْرَج علوى	ت : علاء منصور
١٨٨ - موت الألب	الفين كورنان	ت : بدر الديب
١٨٩ - العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد القانمى
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجاني
١٩١ - الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ - سياحتهامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى

(نحت الطبع)

الجانب الدينى للفلسفة	عن الأناب والفزان والبشر
الولاية	العولة والتحرير
تاريخ النقد الأدبى الحديث (الجزء الرابع)	علم اجتماع العلوم
الإسلام فى السودان	رحلة إبراهيم بيك
العربى فى الأدب الإسرائيلى	قصص الأمير مرزيان على لسان الحيوان
ضحايا التنمية	شقاء ٨٤
المسرح الإيباتى فى القرن السابع عشر	الشعر والشاعرية
فن الرواية	ديوان شمس
ما بعد المنظومات	عامل المنجم
علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	مصر أرض الوادى
المهلة الأخيرة	الدرافيل أو الجيل الجديد
الهيولية تصنع علماً جديداً	سحر مصر
مختارات من النقد الأنجلو - أمريكى	

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١١٠٥١ / ٢٠٠٠